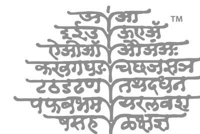
नवभारत

वर्ष २३ वे]   मार्च १९७०   [अंक ६

वार्षिक वर्गणी ९ रु.]   [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुररस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष तेविसावे | नवभारत | मार्च
अंक सहावा | | १९७०

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)
३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६३·००
(४) मीमांसादर्शन		३०·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) नवमानवतावाद		२·५०
(९) मानवाचा आदर्श		२·००
(१०) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...		३·००
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)		२·००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)		४·००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		५·००
(१५) लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...		२·००
(१६) भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२·००

प्रा. देविदास दत्तात्रय वाडेकर, पुणे

बर्ट्रंड रसेल : व्यक्ति व तत्त्वविचार*

वतमान काळातील जागतिक व परमोच्च कीर्तीचे ब्रिटिश तत्त्वज्ञ बर्ट्रंड रसेल यांचे परवा निधन झाले! तसे ते वयाने वृद्ध झालेच होते. मृत्युसमयी त्यांचे वय ९७ वर्षांचे होते. परंतु वृद्धत्वातही त्यांची बुद्धी तल्लख व चपलच राहिली होती, व त्यांचे तात्त्विक चिंतनाचे कार्य अखेरपर्यंत चालूच होते. त्यांच्या तत्त्वचिंतनाचे विषय अनेक व विविध होते. परंतु ज्या ज्या विषयांवर त्यांनी चिंतन व लेखन केले, त्या त्या विषयांवरील, इतिहासास कायमची दखल घ्यावीच लागेल अशा तऱ्हेचे, आपले मौलिक विचारधन त्यांनी आपल्यामागे ठेवले आहे. त्यांच्या निर्याणाने तात्त्विक-वैचारिक जगतात एक मोठीच पोकळी निर्माण झाली आहे; व ती त्यांच्याच तोलाने भरून काढील असा त्यांच्याच उंचीचा तात्त्विक विचारक आज बहुशः कोणी नाही.

रसेल यांचा जन्म वेल्समध्ये एका उमराव घराण्यात १८७२ साली झाला. त्यांच्या माता-पितरांचा मृत्यु त्यांच्या बालपणीच झाला, व त्यामुळे त्यांचे पालकत्व ब्रिटनचे एक वेळचे पंतप्रधान असलेले त्यांचे आजोबा लॉर्ड जॉन रसेल व त्यांची आजी लेडी रसेल यांचेकडे आले. हे त्यांचे आजा-आजी करडे धार्मिक व नैतिक वृत्तीचे असल्याने त्यांचे बालपण तशाच धार्मिक व नैतिक शिस्तीच्या वातावरणात गेले; व त्याच वेळेपासून अशा शिस्तबद्ध जीवनाची नावड व वैचारिक बंडखोरी त्यांच्यात उत्पन्न झाली होती. त्यांचे विद्यापीठपूर्व शिक्षण खासगी रीतीने व घरीच झाले, व त्यानंतर १८९० ते १८९४ या कालात त्यांनी केंब्रिज विद्यापीठातील ट्रिनिटी कॉलेजात गणित व तत्त्वज्ञान विषयांचा उत्कृष्ट अभ्यास केला, व त्यात चांगलेच यश मिळविले. नंतर ते त्याच कॉलेजात अनेक वर्षे फेलो व लेक्चररही होते. याच काळात पहिल्या महायुद्धाच्या राष्ट्रीय आणीबाणीच्या काळातील त्यांच्या प्रखर शांततावादी भूमिकेमुळे त्यांस त्यांच्या पदावरून बडतर्फही करण्यात आले होते. त्यानंतर वीस वर्षांपेक्षा अधिक काळ ते व्यावसायिक दृष्ट्या बेकारच राहिले, व त्या काळात त्यांनी आपल्या लेखन-व्याख्यानांनी द्रव्यसंपादन केले. त्यांनी ब्रिटनच्या बाहेर चीन व अमेरिकेतही अध्यापन केले. ग्रंथ व लेख या स्वरूपातील त्यांचे लेखन अत्यंत विपुल व विविध आहे. तत्त्वज्ञानाबरोबरच त्यांनी गणित, समाज, राजकारण, धर्म, नीति, शिक्षण या विषयांवरही लेखन केले आहे. या सर्व लेखनात त्यांची स्वतंत्र बुद्धि व क्वचित बंडखोर वृत्तीही आढळून येते. त्यांच्या सामाजिक – राजकीय मतांबद्दल त्यांना कारावासही भोगावा लागला. नैतिक, विशेषतः लैंगिक नीतीबद्दलच्या त्यांच्या परंपराभंजक व बंडखोर मतांमुळे ते अमेरिकेत असताना एकदा मोठाच गदारोळ उठला होता! त्यांनी स्वतः चार विवाह केले होते. त्यांच्या वादळी जीवनात बरेवाईट चढ-उतारही अनेक झाले. परंतु त्यांनी त्यामुळे आपल्या तात्त्विक-वैचारिक चिंतनात व तदनुसार प्रत्यक्ष कृति करण्यात कधीही कसूर केली नाही. या चिंतनात त्यांची मर्यादित स्वरूपात का होईना मतांतरेही अनेक वेळा झाली आहेत परंतु या सर्व मतांतरांच्या मागे त्यांची प्रामाणिक बुद्धी व प्रमाणशरणता हीच एक स्थिरवृत्ती होती. त्यांनी आपल्या जीवनात अनेक विद्वत्सभांची उच्च व प्रमुख पदे भूषविली. व त्यांचे मान-सन्मानही अनेक झाले. आपल्या कुटुंबातील अर्ल ही पदवी त्यांना प्राप्त झाली, परंतु ती त्यांनी कधी वापरली नाही. ब्रिटनमधील ऑर्डर ऑफ मेरिट हे आपल्या भारतरत्नाप्रमाणे सर्वोच्च राष्ट्रीय बिरुद व आंतरराष्ट्रीय जगातील साहित्याचे नोबेल पारितोषिक हे सन्मानही त्यांस प्राप्त झाले होते. फ्रेंच लेखक व्हॉल्टेरनंतर रसेलइतका मोठा चहात्यांचा वर्ग मिळालेला दुसरा लेखक कोणी नाही. भारताबद्दल त्यांची सहानुभूती नेहमीच असे. जागतिक शांततेसाठी निःशस्त्रीकरण व वंशभेदविरोध

* आकाशवाणी, पुणे, यांच्या सौजन्याने (४-२-१९७०).

ही त्यांची राजकीय तत्त्वे होती. अलीकडेच त्यांनी रसेल-शांतता-प्रतिष्ठानही स्थापन केले होते.

त्यांनी अनेक विषयांवर विपुल व विस्तृत लेखन केले असल्याने त्यांच्या विचारधनाचे समग्र दर्शन येथे घडविणे कठीण आहे. आज आपणास फक्त तत्त्वज्ञानातील त्यांच्या विचारांचेच स्थूल स्वरूपदिग्दर्शन करावयाचे आहे.

रसेल यांच्या तात्त्विक विचारांची बैठक सामान्यतः त्यांनी गणित-शास्त्रात ए. एन्. व्हाईटहेड यांच्या सहकार्याने जे मौलिक संशोधनकार्य केले आहे त्यातून विकसित झाली आहे. हे त्या उभयतांचे संयुक्त संशोधन त्यांच्या विख्यात 'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका' ('गणितशास्त्राची तत्त्वे') १९१०-१३, या त्रिखंडात्मक ग्रंथात ग्रथित झाले आहे. त्यापूर्वी ते तरुणपणात हेगेल व ब्रॅडले यांच्या केवलचिद्वादी तत्त्वज्ञानाने मोहून गेले होते. परंतु नंतर त्यांनी चिद्वाद सोडून देऊन जी. ई. मूर या त्यांच्या समकालीन प्रथितयश तत्त्वज्ञान्याप्रमाणेच वास्तववादाचा स्वीकार केला. या वास्तववादी तत्त्वज्ञान्याप्रमाणे हे विश्व अनुभवावर अवलंबून नसून त्याचे अस्तित्व स्वतंत्र आहे. अनुभवातून आपणास त्याचे ज्ञान होऊ शकते. पण ते अनुभवापासून वेगळे व स्वतंत्र आहे. त्याचे ज्ञान आपणास इंद्रिय-संवेदनांच्या द्वारा होऊ शकते. आणि हे ज्ञान तार्किक विधानांच्या रूपात व्यक्त होत असते. अशा विधानांचा तर्कबद्ध उपयोग गणितशास्त्रात विशेष पद्धतशीरपणे होत असतो. गणितशास्त्रातील विचारविषय संख्या, प्रतीकचिन्हे, आकृती ही होत. व गणितशास्त्र म्हणजे या त्याच्या विषयांबद्दलचे सामान्य सिद्धान्त होत. हे गणितशास्त्राचे विषय अनुभवविषय असले, तरी ते अनुभवांपासून वेगळे व स्वतंत्र आहेत, व त्यांचे ज्ञान आपणास आपल्या बुद्धीने केलेल्या तार्किक रचनांच्या द्वारा होते. किंबहुना, त्यांचे स्वतःचे स्वरूपच तार्किक रचनांचे आहे. म्हणजे गणितशास्त्राचे विषय हे तार्किक रचना होत. आणि याच्यापुढची झेप म्हणजे आपल्या अनुभवास येणाऱ्या विश्वातील सर्वच वस्तु, जडवस्तु, म्हणजे भौतिक वस्तु काय, किंवा चिद्वस्तु म्हणजे अजड वा मानसिक वस्तू काय, या सर्वच तार्किक रचनांच्या स्वरूपाच्या आहेत. समोरचे मेज काय, किंवा समोरची व्यक्ति काय, दोन्ही तार्किक रचनाच होत, दोन्ही तर्कसंकलित गुणपुंजच होत. समोरचे मेज चौकोनी आहे. अथवा समोरची व्यक्ति कृष्णवर्णीय आहे, या व अशा प्रकारच्या विधानांतून त्यांचेबद्दलची वस्तुस्थिती आपणास ज्ञात होते. या वस्तूचे आपल्या प्रत्ययास येणारे, पण त्या प्रत्ययाहून स्वतंत्र असणारे, अनेक गुण असतात. व त्या त्या गुणांचा पुंज म्हणजे ती ती वस्तु. त्या गुणांचे पुंजीकरण म्हणजे तार्किक रचना होय. रसेलच्या या विचारसरणीस तार्किक रचनावाद म्हणतात.

आपले विश्वाबद्दलचे ज्ञान म्हणजे त्यातील वस्तूबद्दलची तार्किक विधाने होत. गणितशास्त्रातही त्याच्या विशिष्ट विषयाबद्दलची सामान्य सिद्धान्तरूपी विधाने असतात. रसेल व व्हाईटहेड यांच्या या गणितविषयक विचारमंथनातील पुढील तत्त्व म्हणजे हे की, गणितातील सर्व सिद्धांतने ही सर्व अंतिमतः मूलगामी तर्कशास्त्रीय सिद्धांतांपासूनच निष्पन्न होणारी तार्किक रचनारूपी सिद्धान्तनेच होत. किंबहुना, प्राथमिक व मूलभूत तार्किक प्रक्रियांच्या साहाय्याने सर्व गणितान्तर्गत विषयांचे व त्यासंबंधीच्या सिद्धान्तांचे सुलभपणे निकर्षण किंवा निगमन करिता येते. उदाहरणार्थ, गणितातील शून्य संकल्पना म्हणजे ज्या वर्गात कोणतीही वस्तू नाही अशा वर्गाचा वर्ग होय. म्हणजे तार्किक वर्गकल्पनेवरून व तिच्या तार्किक परिभाषेत गणितातील शून्य-कल्पनेचें निगमन करिता येते. सारांश, गणितशास्त्राचा पाया तर्कशास्त्र होय. व गणितशास्त्र हे केवळ तर्कशास्त्राचाच विशिष्ट प्रकारचा विस्तार होय.

याप्रमाणे तार्किक रचनावादाचे गणित व तर्कशास्त्र यांच्या संदर्भात विवेचन केल्यानंतर त्याचे पडसाद तार्किक विधानांच्या स्वरूपसंबंधात व तत्त्वज्ञानातील केन्द्रशास्त्र जे सत्ताशास्त्र त्यातही उठणे अपरिहार्यच होय. प्रत्येक तार्किक विधानात काहीतरी वास्तव व मूलभूत घटना किंवा परिस्थिति निर्दिष्ट झालेली असते; व ही विधाने व या घटना परस्परांपासून वेगळ्या व स्वतंत्रच असतात. ही विधाने हीच ज्ञानाचे





घटक अंतिम अणुघटक होत, तर त्या घटना याच विश्वाचे अणुघटक होत. या अणूंनीच आपले ज्ञान अथवा विश्वसत्ता बनलेली असते, व हे अणुघटक परस्परांपासून भिन्न व स्वतंत्र असतात. या तार्किक व तात्त्विक दृष्टिकोनास तार्किक अणुवाद असे म्हणतात, व हा वाद रसेलच्या तत्त्वचिंतनातील एक सर्वोच्च महत्त्वाचा भाग समजला जातो.

आपल्या ज्ञानाचे अंतिम घटक तार्किक विधाने होत, व ही तार्किक विधाने त्या पलीकडील विश्वसत्तेतील विविध घटकांच्या स्वरूपांचा निर्देश करितात. हा गुलाब तांबडा आहे, या विधानात गुलाब या वस्तूचा वा विश्वसत्तेच्या घटकाचा एक स्वरूपनिर्देश आहे. तेव्हा तार्किक विधाने व त्यात ग्रथित झालेले वस्तुस्वरूप-निर्देश यात संपूर्ण सारूप्य किंवा परस्परानुरूप्य असले पाहिजे हे उघड आहे. आणि यासाठी तार्किक विधानात वापरावयाची भाषा ही तीत व्यक्त करावयाच्या वस्तुस्वरूप-निर्देशाच्या दृष्टीने असंदिग्ध, काटेकोर व अचूक हवी. यास्तव तार्किक विधानांच्या पर्याप्त भाषिक अभिव्यक्तीसाठी तार्किक-तात्त्विकदृष्ट्या आदर्श भाषा बनविली पाहिजे. विधानातील वस्तुनिर्देश व त्या वस्तूचे गुणनिर्देश हे आपल्या इंद्रियसंवेदनरूपी अनुभवांवर आधारलेले असले पाहिजेत. तरच विश्वसत्तेतील वस्तू व त्यासंबंधीची आपली तार्किक विधाने यातील परस्परानुरूप्य अचूक व निःसंदिग्ध राहील. गणितशास्त्रात विधाने काटेकोर, अचूक व निःसंदिग्ध असावी यासाठी विशेष दक्षता घेतली जाते. व त्या प्रयत्नात त्यातील भाषेस काहीसे तांत्रिक व कृत्रिम स्वरूपही प्राप्त होते. पण ते पत्करावे लागते. त्याचप्रमाणे तत्त्वज्ञानातही त्यातील तार्किक विधानांच्या बाबतीत ही दक्षता बाळगली पाहिजे. व त्यासाठी त्यासंबंधीची तांत्रिक-तार्किक भाषाही तयार केली पाहिजे. किंबहुना, अशी तार्किक तात्त्विक भाषा व तीस आवश्यक ती तांत्रिक परिभाषा तयार करणे हेही तत्त्वज्ञानाचे एक महत्त्वाचे कार्य आहे. आणि या बाबतीत गणितशास्त्रातील प्रतीकात्मक भाषा व परिभाषा यांचे मार्गदर्शक साहाय्य उपलब्ध असल्याने हे कार्यही सुकर होते. रसेल यांच्या याच कार्यातून अलीकडील चिन्हात्मक तर्कशास्त्रशाखेचा विकास व प्रगती झाली आहे.

तसेच रसेलच्या याच भाषाभिनिविष्ट दृष्टिकोनातून अलीकडील पाश्चात्य तत्त्वज्ञानातील भाषिक संप्रदायाचा उदय व विकास झाला आहे. रसेलचे केंब्रिजमधील एकवेळचे शिष्य विट्गेन्स्टाईन यांनी या संप्रदायाचे विशेष नेत्रदीपक नेतृत्व केले आहे, व त्यांत स्वतः रसेलही बऱ्याच अंशी सामील झाले होते. तत्त्वज्ञानात वापरावयाची भाषा विज्ञानातील भाषेप्रमाणेच, पर्याप्तपणे निःसंदिग्ध व अर्थवाहक असावी हे तत्त्व मान्यच केले पाहिजे. याच दृष्टीने रसेल व मूर यांच्यापूर्वी तत्त्वज्ञानात ब्रॅडलेचा जो केवलचिद्वाद रूढ होता, त्यातील तात्त्विक भाषा संदिग्ध, किंबहुना अर्थहीन, असल्याचा दावा रसेल व मूर यांनी केल्यास नवल नाही. परंतु तात्त्विक भाषा पर्याप्तपणे निःसंदिग्ध व अर्थवाही असली पाहिजे, या भाषाभिनिविष्ट भूमिकेवरून तात्त्विक विधानांचे केवळ भाषिक विश्लेषण हे व एवढेच तत्त्वज्ञानाचे कार्य होय व भाषाविश्लेषणाशिवाय तत्त्वज्ञानास दुसरा अभ्यास-विषयच नाही, ही जी त्यापुढील भूमिका विट्गेन्स्टाईन व त्यांच्या तात्त्विक सांप्रदायिकांनी पुढे प्रखरपणे घेतली, ती मात्र विवाद्य वाटते. स्वतः रसेल या भूमिकेशी संपूर्णपणे समरस झाले नाहीत. भाषिक प्रतीकचिन्हांपलीकडे त्यांनी निर्दिष्ट होणारी वस्तुसत्ता असते व अनुभवाच्या द्वारा व तार्किक तत्त्वांच्या साहाय्याने तिच्या वास्तव ज्ञानाचा प्रयत्न करणे हे तत्त्वज्ञानाचे अभिप्रेत ध्येय व कार्य होय. आणि या ध्येयकार्यात त्या ज्ञानाची अभिव्यक्ति करणारी भाषा हे एक प्रमुख साधन होय, आणि केवळ त्या साधनाचीच चिकित्सा करीत राहणे हे तत्त्वज्ञानाचे एकमेव कार्य समजता येणार नाही, याची जाणीव रसेल यांनी सदैव बाळगिली होती. यात त्यांच्या बुद्धीचा प्रांजलपणाच दिसून येतो. बर्ट्रँड रसेल यांचे तात्त्विक-वैचारिक व्यक्तिमत्त्व हे असे सत्यान्वेषी व प्रांजल होते. त्यांच्या अविस्मरणीय स्मृतीस नम्र अभिवादन !





अनुक्रमणिका

प्रा. प्र. ब. पंडित

कै. भाऊजी दप्तरी

(विद्वद्रत्न कै. भाऊजी दप्तरी ह्यांच्या बाराव्या पुण्यतिथी निमित्त, नागपूर होमिओपॅथिक कॉलेजमध्ये केलेल्या भाषणाचा सारांश.)

मित्रहो,

आज कै. भाऊजी दप्तरी ह्यांची पुण्यतिथी साजरी करण्यासाठी आपण येथे जमलो आहोत. दिवंगत विभूतीची पुण्यतिथी साजरी करण्यात आपला नेहमी दुहेरी हेतू असतो. त्या विभूतीच्या कार्याचा आढावा घेऊन त्या कार्यास यथाशक्ति चालना देणे हा एक हेतू; व त्या विभूतीच्या अंगी असलेल्या असामान्य गुण समुच्चयाचे स्मरण करून त्या विभूतीस श्रद्धांजली अर्पण करणे हा दुसरा हेतू. ह्यामुळे आपणास त्या विभूतीचे कार्य पुढे चालविण्यास प्रेरणा तर मिळतेच व शिवाय आपणास त्या विभूतीचे गुण नाही तरी वाण लागण्याचा संभव असतो.

एका ग्रंथकाराने थोर विभूतीविषयी असे म्हटले आहे की, विभूती म्हणजे परमेश्वराने स्वर्गलोकातून पृथ्वीतलावर फेकलेली एक ज्योत होय. ही ज्योत ज्या क्षेत्रात जाऊन पडते ते क्षेत्र ती आपल्या दिव्य प्रकाशाने उजळून टाकते. भाऊजी हे अशाच विभूतिपैकी एक होते. आणि ज्या ज्या क्षेत्रात त्यांनी कार्य केले ते ते क्षेत्र त्यांनी आपल्या अलौकिक बुद्धिसामर्थ्याने आणि दिव्यप्रतिभेने उजळून टाकले आहे असे दिसून येईल.

भाऊजींनी अनेक बौद्धिक क्षेत्रात कार्य केले. त्यापैकी अगदी पहिले क्षेत्र म्हणजे गणितशास्त्र हे होय, भाऊजी ग्रहगणिती होते. कै. लोकमान्य टिळकांनी जी पंचांगसुधारणा केली तिचा पायाभूत असलेला 'करण-कल्पलता ' हा ग्रंथ भाऊजींनीच लोकमान्यांच्या सूचनेवरून तयार केला आणि त्याला लोकमान्यानी मोठ्या आदराने मान्यता दिली. तत्पूर्वी भाऊजींनी ' विविधज्ञान विस्तार'मध्ये लिहिलेला ' महाभारत युद्धकाल निर्णय ' हा लेख वाचून, मराठीतील साहित्याचार्य व विद्वान ग्रहगणिती कै. श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर अत्यंत प्रभावित झाले होते. भाऊजींच्या ' भारतीय ज्योतिःशास्त्र निरीक्षण ' ह्या ग्रंथास श्री. कोल्हटकरांनी उत्कृष्ट प्रस्तावना लिहिली आहे. ह्याच विषयावर पुढे भाऊजींनी नागपूर युनिव्हर्सिटीतर्फे किनखेडे लेक्चर सिरीजमध्ये व्याख्यानमाला गुंफिली व नागपूर युनिव्हर्सिटीने भाऊजींचा ' Astronomical Method and its application to chronology of Ancient India ' हा ग्रंथ प्रकाशित केला. प्राचीनकाळच्या ग्रहस्थितीवरून कालनिर्णय करण्याची अभिनव पद्धती ह्या ग्रंथात विशद करून दाखविली आहे. भाऊजींचा ' पंचांग चंद्रिका ' हाही एक ग्रंथ प्रसिद्ध आहे. ग्रहगणिती ह्या नात्याने असलेली भाऊजींची योग्यता लक्षात घेऊन भारत सरकारने त्यांची Calender Reform Committee ह्या तज्ञ समितीचे एक सदस्य म्हणून नेमणूक केली होती.

धर्मशास्त्र हा भाऊजींचा दुसरा आवडीचा विषय. हिंदुधर्माचे खरे स्वरूप काय ह्याविषयी विचारमंथन करून त्यांनी लिहिलेल्या ' धर्मरहस्य ' ह्या ग्रंथाने एका काळी विद्वानांच्यात मोठी खळबळ उडवून दिली होती. रूढीलाच धर्म मानणारा आपला सनातनी हिंदू समाज काही वर्षापूर्वी किती बुरसटलेला होता (आणि तसा तो आजही आहे) ह्याची आजच्या तरुण पिढीला कल्पनाही करता येणार नाही. ह्या परिस्थितीत सुधारणा घडवून आणण्याची निकड परिवर्तनवादी धर्मसुधारकांना वाटू लागली व त्यांनी ' धर्मनिर्णय मंडळ ' नावाची संस्था स्थापन केली. ह्या अति महत्वाच्या कार्याची बुद्धिवादी प्रेरणा महाराष्ट्राला ह्याच धर्मरहस्य ग्रंथाने दिली. एवढे ह्या ग्रंथाचे महत्त्व आहे. ह्याच विषयाचा भाऊजींनी ' धर्मविवाद स्वरूप ' ह्या ग्रंथात पुढे विस्तार केला. ह्या ग्रंथाला दक्षिण महाराष्ट्र साहित्य परिषदेतर्फे ' श्रीमंत मिरजकर पारितोषिक ' मिळाले. ह्या दोन्हीही अतिशय सुंदर ग्रंथांना महाराष्ट्रातील तत्कालीन विद्वानांनी मान्यता दिली असून त्यांचे फार कौतुक केले आहे. वरील ग्रंथातील विचार एकत्रित करून

अनुक्रमणिका

व त्यात नवीन विचारांची भर घालून भाऊजींनी इंग्रजीत लिहिलेला 'Social Institutions of Ancient India' ह्या नांवाचा ग्रंथ नागपूर विश्वविद्यालयाने प्रसिद्ध केला आहे. नागपूर विश्वविद्यालयाने ह्या विषयावर 'बाठोडकर लेक्चर सिरीज' मध्ये भाऊजींची व्याख्यानमाला घडवून आणली आणि त्यांच्या विद्वत्तेचा गौरव करण्यासाठी त्यांना सन्माननीय 'D. Litt.' ही पदवी दिली.

वेद हे पौरुषेय की अपौरुषेय, आणि हिंदुधर्मांत अस्पृश्यतेला शास्त्राधार आहे काय, ह्या दोन प्रश्नांवर भाऊजींनी सनातनी मंडळींशी पूर्वी मोठे वाद घातले होते ते दिवस मला अजूनही आठवतात. महात्मा गांधींनी १९३१ साली हिंदुधर्मात अस्पृश्यतेचे खरोखरी काय स्थान आहे ह्यासंबंधी आपली खात्री करून घेण्यासाठी धर्मविषयांतील एक तज्ञ म्हणून भाऊजींना नागपूरहून येरवड्याला मुद्दाम सल्ला घेण्यासाठी बोलावून घेतले होते.

भाऊजींचा मूळ पिंड तत्वज्ञान्याचा. तत्वज्ञान ह्या सदराखाली येणारे 'जैमिन्यर्थ दीपिका' आदि प्रबंध त्यांनी फार पूर्वीपासून लिहिलेले आहेत. परंतु ह्या सर्वांचा मुकुटमणि शोभेल असा त्या मानानी अलीकडे लिहिलेला ग्रंथ म्हणजे 'Rationalistic and Realistic, Interpretation of Upanishads' हा होय.

ह्याच विषयावरील 'औपनिषदिक जीवनसौख्य' ह्या त्यांच्या ग्रंथास महाराष्ट्रसरकारने पाचशे रुपयांचे इनाम दिले असून तो ग्रंथ विदर्भ साहित्य संघाने प्रसिद्ध केला आहे. तसेच 'उपनिषदार्थ व्याख्या' 'व्यासार्थ दीपिका' आदि ग्रंथांनाही सरकारतर्फे बक्षिसे मिळाली असून ते ग्रंथ प्रकाशित झाले आहेत.

भाऊजीनी ज्या अनेक विषयात मूलगामी संशोधन करून ग्रंथरचना केली त्यापैकी शेवटचा आणि सर्वात महत्वाचा विषय वैद्यकशास्त्र हा होय. वैद्यकशास्त्रात भाऊजींनी मराठीमध्ये 'रहस्यवर्णन' 'बाराक्षार चिकित्सा पद्धति' 'आर्ग्याननचे हृद्गत' आदि ग्रंथ लिहिले असून चिकित्साशास्त्रावर इंग्रजीत 'Bodily Reactions and Examination of systems of therapeutics' हा अपूर्व ग्रंथ लिहिला आहे.

ह्याप्रमाणे परस्परापासून अगदी भिन्न असलेल्या वेगवेगळ्या विषयावर मूलभूत संशोधन करून भाऊजींनी ग्रंथरचना केली आहे. प्रत्येक ग्रंथ आपापल्या विषयात अद्वितीय आहे ह्यात शंकाच नाही. पण माझ्या मताने उपरोक्त 'Bodily Reactions' हा ग्रंथ सर्वश्रेष्ठ आहे. ह्याचे कारण असे की ह्या ग्रंथाचा विषय जो चिकित्साशास्त्र त्या विषयाचे महत्वच मुळी अनन्यसाधारण असे आहे. ह्या विषयाहून मनुष्यमात्राला अधिक जिव्हाळ्याचा असा दुसरा कोणताही विषय असेल असे मला वाटत नाही. आरोग्य, अनारोग्य ही अशी एक गोष्ट आहे की जीपासून कोणाचीही सुटका नाही. मनुष्यमात्राला घेरून टाकणारा चिकित्साशास्त्राइतका सर्वव्यापी असा दुसरा कोणताही विषय नाहीं. भाऊजींच्या वैद्यकशास्त्रावरील विचारासंबंधी आणि विशेषेकरून 'Bodily Reactions' ह्या ग्रंथासंबंधी मी आपल्याशी आज चार शब्द सांगणार आहे.

'Bodily Reactions' (शारीरिक प्रतिक्रिया) हा ग्रंथ म्हणजे चिकित्साशास्त्राची मीमांसा आहे. आपण ॲलोपॅथी, होमिओपॅथी, बायोकेमिस्ट्रि, आयुर्वेद वगैरे चिकित्सापद्धतीच्या प्रकाराची नावे ऐकतो. ह्याशिवाय नेचरोपॅथी, हॅड्रोपथी, क्रोमोपॅथी, इलेक्ट्रोपॅथी वगैरे अनेक नावे ऐकतो ती वेगळीच. भाऊजींच्या तर्कबुद्धीला ही गोष्ट पटण्याजोगी नव्हती. चिकित्साशास्त्राचे अनेकविधत्व हाच मुळी वदतोव्याघात आहे. भाऊजी म्हणतात : 'Like the science of Mathematics, science of therapeutics can only be one' गणितशास्त्राप्रमाणे चिकित्साशास्त्र हेही एकमेवच असले पाहिजे.

ह्या एकमेव चिकित्साशास्त्राची मूलभूत तत्वे विशद करणे व अस्तित्वात असलेल्या भिन्नभिन्न चिकित्सापद्धतीचा समन्वय घडवून आणणे हा ह्या ग्रंथाचा मूळ हेतू आहे. ह्या ग्रंथाच्या पहिल्या भागात ही मूलतत्वे मांडण्यासाठी भाऊजींनी शारीरिक प्रतिक्रियेचे नियम दिले आहेत आणि हे नियम ह्यापूर्वीच्या चिकित्सेच्या ग्रंथांमधून जे प्रयोगसिद्ध अनुभव नमूद करून ठेवले आहेत अशा अनुभवावरून सिद्ध केले आहेत. शारीरिक प्रतिक्रियेचे नियम हा ह्या पुस्तकाचा खरा गाभा आहे.

वरील अनुभव सामान्य आहेत खरे; परंतु त्यावरून काढलेले निष्कर्ष मात्र असामान्य आहेत. झाडावरून फळ खाली पडते हा सृष्टिचमत्कार न्यूटनपूर्वीही असंख्य लोकांनी पाहिला असेल. परंतु हे अति सामान्य दृश्य पाहून न्यूटनला गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमाचा साक्षात्कार झाला. इतरांना अतिपरिचयामुळे किंवा पूर्वग्रहामुळे ह्या सृष्टिचमत्कारामध्ये काही चमत्कार आहे असे कधीही वाटले नाही. सामान्य मनुष्य आणि असामान्य मनुष्य– Genius – ह्यामध्ये फरक हा असा असतो. सामान्य मनुष्याच्या डोळयाला जी गोष्ट दिसत नाही ती गोष्ट असामान्य विभूतीच्या डोळयाला दिसते हाच तो फरक.

'Bodily Reactions' च्या प्रस्तावनेत भाऊजी म्हणतात ' मी ह्या ग्रंथात आपल्याला काही नवीन अनुभव सांगणार नाही. तर जे अनुभव आधीच माहीत आहेत आणि ज्यांचा पडताळा कोणालाही केव्हाही घेता येण्याजोगा आहे, अशा अनुभवाचा काहीसा वेगळा अन्वयार्थ (An interpretation somewhat new) मी लावून दाखविणार आहे. भाऊजींनी an interpretation somewhat new असे म्हटले आहे खरे, परंतु भाऊजींनी ह्या अनुभवाचा लावलेला अन्वयार्थ इतका अभिनव आहे की, तो आजपर्यंत कोणाच्याही ध्यानात आलेला नाही आणि भाऊजींच्या तोलाची दुर्मिळ व्यक्ति सोडल्यास तो अर्थ कोणाच्याही ध्यानात येण्याचा संभव नाही. ह्या अनुभवावरूनच भाऊजींनी शारीरिक प्रतिक्रियेचे नियम प्रस्थापित केले आहेत.

ह्या नियमांचे महत्व असाधारण आहे, कारण त्यावरून चिकित्साशास्त्राचा साराच ग्रंथ लागतो. शारीरिक प्रतिक्रियेच्या नियमावरून भाऊजींच्या बुद्धीची झेप केवढी विलक्षण आहे ह्याची कल्पना येऊ शकते.

ॲलोपॅथीमध्ये म्हटले आहे कीं, Therapeutics is not an exact science चिकित्साशास्त्र हे काटेकोर शास्त्र नाही. खरी गोष्ट अशी आहे की, ह्या शास्त्राचा ॲलोपॅथीमध्ये शास्त्रशुद्ध विचारच झालेला नाही. ॲलोपॅथींमध्ये पायाभूत अशी कोणतीही तत्वे नाहीत, आणि तत्वांचे अधिष्ठान ज्या पद्धतीला नाही ती पद्धती 'शास्त्र' होऊ शकत नाही. ॲलोपॅथीला चिकित्साशास्त्र हे काटेकोर शास्त्र वाटत नाही ह्याचे हेच कारण आहे. भाऊजींनी चिकित्साशास्त्राची शास्त्रशुद्ध मांडणी ह्या ग्रंथात करून दाखविली आहे आणि असे दाखवून दिले आहे की, इतर भौतिक शास्त्राप्रमाणे चिकित्साशास्त्र हे देखील exact science आहे. 'Bodily Reactions' ह्या ग्रंथात भाऊजींनी सामान्यत होमिओपॅथीचा– समचिकित्सा पद्धतीचा– पुरस्कार केला आहे ह्याचे कारण एवढेच की, समचिकित्सेचा मूलभूत सिद्धांत– Similia Similibus Curentor– (समः समम् शमयति) हा शारीरिक प्रतिक्रियेच्या नियमांच्या कसोटीला उतरतो म्हणून. समचिकित्सापद्धतीचा आद्यप्रणेता डॉ० सॅम्युएल हानिमान हा सुमारे दीडदोनशे वर्षापूर्वी होऊन गेला हे आपल्याला ठाऊक असेलच. आपल्या organon ह्या युगप्रवर्तक ग्रंथाद्वारे हानिमानने प्रथमतः समचिकित्सा पद्धतीचा सिद्धांत जगाला दिला. व त्यानंतर आपल्या अखेरच्या काळात त्याने लिहिलेल्या Chronic diseases ह्या ग्रंथाद्वारे त्याने आपला Heteropathy चा म्हणजे अन्यरोगोत्पत्तीचा सिद्धांत जगापुढे मांडला हेही आपल्याला माहीत असेल. समचिकित्सेच्या पद्धतीची काहीशी चुणूक आपल्याला पौर्वात्य आयुर्वेदिक ग्रंथामध्येही आढळते. उदाहरणार्थ वृद्ध वाग्भटाने समचिकित्सा हा चिकित्सेचा एक प्रकार म्हणून सांगितला आहे. परंतु ह्या तत्वाचा आयुर्वेदीय अभ्यासकांनी पुढे काहीही विकास न केल्यामुळे ह्या सिद्धांताची आयुर्वेदात जन्मतःच मेलेल्या मुलासारखी स्थिति झालेली दिसते, एकूण डॉ. हानिमानला समचिकित्सा पद्धतीचा **आद्य प्रणेता** म्हणावयाला मुळीच हरकत नाही.

हानिमानने समचिकित्सेचा केवळ सिद्धांतच मांडला नाही तर त्याने होमिओपॅथिक औषधे (potencised drugs) निर्माण करून ती सिद्ध (prove) केली. हानिमानने जगाला होमिओ पॅथीचा मंत्र आणि तंत्र ही दोन्हीही दिली. हानिमानची ही कामगिरी पृथ्वीमोलाची आहे ह्यात शंकाच नाही. परंतु समचिकित्सेचे कार्य कसे होते हे कोडे मात्र हानिमानला शेवटपर्यंत उलगडले नाही. रोगाची जी चिन्हे असतील, तशीच चिन्हे ज्या द्रव्यामुळे निरोगी शरीरात निर्माण होतात ते द्रव्य सूक्ष्म प्रमाणात

अनुक्रमणिका





दिल्याने तो रोग बरा होतो हा समचिकित्सेचा सिद्धांत सकृद्दर्शनी विसंगत – absurd– वाटतो. हानिमानला प्रश्न विचारण्यात आला की, जर शरीर एखाद्या रोगाने ग्रस्त असेल तर तीच रोगचिन्हे उत्पन्न करणारे द्रव्य ते अल्प प्रमाणात दिले तरी, त्यामुळे शरीर अधीकच रोगग्रस्त होणार नाही काय ? त्यामुळे तो रोग बरा कसा होऊ शकेल ? समचिकित्सेने रोग बरा होणे कसे शक्य आहे ?

ह्या प्रश्नाचे उत्तर देण्याचा हानिमानने organon मध्ये प्रयत्न केला आहे. परंतु त्या उत्तराने इतरांचे तर नाहीच पण खुद्द हानिमानचेही समाधान झालेले दिसत नाही. आणि म्हणूनच हानिमानने पुढे असे म्हटले आहे की समचिकित्सेचे कार्य कसे घडते ह्याचे उत्तर काहीएक असो, परंतु आपणाला ज्याअर्थी तसा अनुभव येतो त्याअर्थी आपण समचिकित्सेचे तत्व मान्य केलेच पाहिजे. वरील प्रश्नाचे उत्तर अगदी प्रथम भाऊजींनी Bodily Reactions ह्या ग्रंथात दिले आहे. हानिमान नंतरच्या दीडशे वर्षाच्या कालावधीत ह्या कूट प्रश्नाचे उत्तर दुसऱ्या कोणीही दिलेले नाही. शारीरिक प्रतिक्रियेच्या नियमांचा जन्म ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्यामधून आला आहे. समचिकित्सेच्या सिद्धान्ताची शास्त्रीय उपपत्ति (Rationale of Homoepathey) Bodily Reactions ह्या ग्रंथात भाऊजींनी प्रथमच मांडली आहे. ह्यातंच ह्या ग्रंथाचे श्रेष्ठत्व आहे.

मी जो आता हानिमानला विचारलेला प्रश्न आपल्याला सांगितला त्यावरून हा प्रश्न किती कठीण आहे हे आपल्या लक्षात आले असेलच. ह्या गहन प्रश्नाचे शास्त्रीय उत्तर देण्यात भाऊजींनी जी अलौकिक बुद्धिमत्ता आणि अपूर्व कल्पकता दाखविली आहे ती पाहून मनुष्याचे मन आश्चर्याने थक्क होऊन जाते.

शारीरिक प्रतिक्रियेचा पहिला नियम हानिमानला माहीत होता. त्याचा उल्लेख त्याने organon मध्ये केला आहे. परंतु वरील प्रश्नाचे उत्तर ह्या नियमाने मिळत नाही. त्याची उकल दुसऱ्या नियमानेच होऊ शकते. हा दुसरा नियम सर्वात अधिक महत्वाचा आहे. शारीरिक प्रतिक्रियेचे नियम, आणि विशेषतः हा दुसरा नियम म्हणजे भाऊजींच्या कुशाग्र संशोधक बुद्धीची साक्ष आहे.

शारीरिक प्रतिक्रियेच्या नियमाच्या आधारे समचिकित्सेच्या तत्वाची उपपत्ति तर लागतेच पण शिवाय रोग निर्माण कसे होतात, काही रोग स्वाभाविक रीतीने कसे बरे होतात, समचिकित्सेने रोग कसे बरे होतात, काही रोग असाध्य कोटीला कसे जातात इत्यादि प्रश्नांची उकल होते. चिकित्साशास्त्राला 'शास्त्र.' ह्या पदवीला भाऊजींनीच नेऊन बसविले आहे असे जे मी मघाशी म्हटले ते ह्या कारणानेच.

Bodily Reactions मध्ये होमिओपॅथी विषयक प्रकरणामध्ये भाऊजींनी शास्त्रीय विषयाची चर्चा तर केली आहेच पण ह्याशिवाय, वेगवेगळ्या मर्दनाची होमिओपॅथिक औषधे कोणत्या नियमाने वापरावीत ह्याविषयी एक नियमावली दिली आहे. ही एक अगदी नवीन आणि प्रॅक्टीस करण्याचे दृष्टीने अत्यंत उपयुक्त अशी गोष्ट ह्या ग्रंथात भाऊजींनी आपल्याला सांगितली आहे.

सारांश, Bodily Reactions हा ग्रंथ लिहून भाऊजींनी हानिमानच्या समचिकित्सेच्या तत्वाचा विकास केला आहे आणि हानिमानच्या ग्रंथातील त्रुटी भरुन काढल्या आहेत. किंबहुना भाऊजींनी हानिमानने आरंभिलेले महत्कार्य पूर्ण केले आहे असे म्हटले तरी ती अतिशयोक्ति होणार नाहीं. भाऊजींची होमिओपॅथीसंबंधी मराठीतील पुस्तके देखील अशीच वैशिष्ट्यपूर्ण आणि उत्कृष्ट वटली असून त्या पुस्तकातही नाविन्याचा ठसा ठायी ठायी उमटलेला दिसतो ही पुस्तके प्रॅक्टिस करणाऱ्यांना अतिशय उपयोगी आहेत.

Bodily Reactions मध्ये भाऊजींनी हानिमान प्रणीत होमिओपॅथीचा बव्हंशी पुरस्कार केला आहे हे खरे. तरी ते स्वतः उपयोगात बाराक्षारच आणीत असत. ह्या कारणानी, आणि मी वर म्हटल्याप्रमाणे त्यांनी आर्गॅननवर भाष्य लिहून त्यांतील काही त्रुटि आणि दोष दाखविल्यामुळे, हानिमानचे अभिमानी म्हणविणाऱ्या बऱ्याच लोकांचा भाऊजींवर रोष होता आणि आजही आहे. ही हानिमानीय मंडळी भाऊजींना निष्ठावन्त होमिओपॅथ मानीत नाहीत. organon वर टीका लिहिणे ही गोष्ट त्यांच्या भावना दुखवीत असावी. परंतु ह्या मंडळींनी हे लक्षात घ्यावे की भाऊजी व्यक्तिनिष्ठ नव्हते, ते शास्त्रनिष्ठ

होते. भाऊजी हानिमानलाच काय पण कोणालाही ईश्वराचा प्रेषित मानीत नव्हते की ज्याच्या ग्रंथात कानामात्रेचाही बदल करण्याचा अधिकार कोणास नसावा. ह्या मंडळींनी हेही लक्षात घ्यावे की प्रत्येक शास्त्र हे विकसनशील असते व असावयास पाहिजे. कोणत्याही शास्त्रातील मौलिक संशोधन आपल्याला अंतिम सत्याच्या अधिक जवळ नेत असते. आणि म्हणून कोणत्याही शास्त्रात last word– अखेरचा शब्द– असा कधी नसतोच म्हणून माझ्या हानिमानीय मित्रांना माझी अशी प्रेमाची विनंती आहे की त्यांनी शास्त्रीय विषयात भावनेची किंवा सांप्रदायिकतेची भेसळ होऊ देऊ नये आणि भाऊजींच्या प्रतिपादनाचा मोकळ्या मनाने विचार करावा. म्हणजे भाऊजींनी हानिमानच्या काही विधानांना आक्षेप घेतला आहे व हानिमानच्या होमिओपॅथीमध्ये काही सुधारणा सुचविल्या आहेत ह्याचे त्यांना वैषम्य वाटणार नाही.

भाऊजींना हानिमान जितका समजला होता आणि त्यांनी हानिमानचे हृद्‌गत जितके ओळखले होते तेवढे इतर कोणी ओळखले असे मला वाटत नाही. भाऊजी हानिमानला मानवाचा सर्वात मोठा उपकारकर्ता मानीत. Bodily Reactions मध्ये भाऊजींनी त्याचा उल्लेखच मुळी Hahnemann the Great असा केला आहे. आपण अलेक्झांडर दि ग्रेट असे म्हणतो. हानिमानला 'दि ग्रेट' ही उपाधी लावण्यात भाऊजींना जणू असे सुचवायचे आहे की, एखाद्या जगज्जेत्याला 'दि ग्रेट' म्हणण्याऐवजी मनुष्यजातीच्या कोटकल्याणाचा ज्याने मार्ग दाखविला त्या हानिमानलाच 'दि ग्रेट' म्हणायला हवे. पाशवी बळावर साम्राज्य स्थापन करणारा विजेता हा खरोखरी श्रेष्ठ नाही; तर सम्राटांना जमेस धरून यच्चयावत् मनुष्यमात्रावर साम्राज्य गाजविणाऱ्या व्याधीपासून मुक्तता करणारा हाच खरा श्रेष्ठ होय. एकदा एकाने भाऊजींना प्रश्न केला 'आजवर जगात होऊन गेलेल्या लोकामध्ये तुम्हाला सर्वात मोठी व्यक्ती कोण वाटते ? ह्यावर भाऊजींनी उत्तर दिले : 'जगात होऊन' गेलेल्या व्यक्तीमध्ये मी दोघांना सर्वश्रेष्ठ समजतो. ज्याने जगाला अद्वैत सिद्धान्त दिला तो एक आणि हानिमान हा दुसरा. एकाने मनुष्याला मनाचे आरोग्य शिकविले, दुसऱ्याने शरीराचे आरोग्य शिकविले. मनुष्य हा मन आणि शरीर ह्या दोहोंनी मिळून झालेला आहे." भाऊजींच्या वरील उद्‌गारावरून त्यांची हानिमानविषयी काय भावना होती हे सहज समजून येईल.

बाराक्षार चिकित्सा पद्धतीचा जनक शुश्लर हा प्रथम समचिकित्सकच (Homoeopath) होता. परंतु ह्या पद्धतीत अपरिमित औषधे वापरण्याला जो वाव आहे त्याला त्याचा विरोध होता. त्याला वाटे कोणत्याही विशिष्ट रोगाचे औषध विशिष्टच असले पाहिजे. औषधाची निवड चिकित्सकावर अवलंबून असणे ही गोष्ट त्याला अशास्त्रीय वाटे. म्हणून औषधांची संख्या मर्यादित करण्याच्या उद्योगाला तो लागला. त्याच्या ह्या प्रयत्नामधूनच बाराक्षार चिकित्सा पद्धतीचा (Biochemistry) उगम झाला.

शुश्लरने अखेरीस सर्व रोगांच्या चिकित्सेसाठी बारा द्रव्यांची निवड केली. तेच हे सुप्रसिद्ध बाराक्षार होत. शुश्लरने असे प्रतिपादन केले की, निरोगी शरीरात हे बारा निरिंद्रीय क्षार (inorganic salts) अल्प प्रमाणात असतात. ह्यापैकी कोणत्याही क्षाराची न्यूनता उत्पन्न झाली तर रोग उत्पन्न होतो. आणि अशा रोगावर तो विशिष्ट क्षार औषध रूपाने दिल्यास त्याची न्यूनता (deficiency) भरून निघते व रोगचिन्हेही नाहीशी होतात. शुश्लर एवढेच प्रतिपादन करून थांबला नाही, तर त्याने पुढे असा दावा मांडला कीं, बाराक्षार चिकित्सेचे कार्य शरीरांतर्गत रासायनिक क्रियेमुळे होते आणि म्हणून माझ्या ह्या चिकित्सा-पद्धतीचा समचिकित्सा पद्धतीशी काही एक संबंध नाही.

औषधांची संख्या परिमित करण्याची शुश्लरची कल्पना भाऊजींनी पूर्णपणे उचलून धरली आहे. परंतु त्यांचे म्हणणे असे आहे की, बाराक्षार शरीरान्तर्गत रासायनिक क्रियेने विशिष्ट न्यूनता भरून काढीत असले तरी ती औषधे समचिकित्सेचा मूलभूत सिद्धांत डावलू शकत नाहीत. जर समचिकित्सेचा सिद्धांत सत्य असेल आणि जर एखाद्या द्रव्याचे ठायी रोगनिवारक शक्ती (curative power) असेल तर त्या द्रव्याचे कार्य त्या सिद्धांताचे बरहुकूम झालेच पाहिजे; ह्यावाचून दुसरा पर्याय नाही. ही शास्त्राची मागणी आहे. तसेच ही बारा औषधे ज्याअर्थी प्रथम

अनुक्रमणिका





औषधिकृत रोगवृद्धी (homoeopathic aggravation) करून नंतरच रोगपरिहार करतात त्या अर्थी त्यांचे कार्य समचिकित्सेच्या नियमाला धरूनच होते हे उघड आहे. माझ्या माहितीप्रमाणे बाराक्षार चिकित्सा ही समचिकित्साच आहे असे प्रतिपादन करणारे भाऊजी हे पहिलेच आहेत.

असे जरी असले तरी औषधांची संख्या मर्यादित करण्याची शुश्लरची कामगिरी अत्यंत मोलाची आहे ह्यात शंका नाही. शुश्लरला आपली पद्धति समचिकित्सेहून भिन्न आहे असे म्हणू द्या. पण आपण मात्र त्याने जगाला संक्षिप्त आणि सुलभ होमिओपॅथी ' दिली म्हणून त्याचे ऋण मान्य करावयालाच हवे.

शुश्लरने ही जी फक्त बारा औषधे अनंत रोगांना जिंकण्याला पुरेशी आहेत असे दाखवून दिले, त्यांत भाऊजी म्हणतात, अविश्वास किंवा आश्चर्य मानण्याचे कारण नाही. कारण जरी रोग अनंत आहेत तरी त्या रोगांच्या बुडाशी असणाऱ्या pathological conditions (संप्राप्ति) परिमितच आहेत. आणि कोणताही रोग बरा करावयाचा म्हणजेच त्याच्या बुडाशी असलेली pathological condition बरी करावयाची असे असल्यामुळे एका अर्थाने मूळ रोगांची संख्या अल्पच आहे. भाऊजींनी दाखवून दिले आहे कीं, स्थानभिन्नतेमुळे रोगांचे वेगवेगळे प्रकार आणि त्यांची वेगवेगळी नावे असली तरी मूळ रोग बाराच आहत. आणि त्यांना बरे करण्यास बारा औषधे पुरेशी आहेत. हेच ते बारा क्षार होत.

तात्त्विक दृष्ट्या कोणतीही होमिओपॅथिक औषधे वापरण्याला हरकत नसली तरी ह्या बारा औषधांपैकी औषधाची निवड करणे सुलभ आहे. ही औषधे तेवढीच परिणामकारकही आहेत व पुरेशी आहेत. तसेच त्यांच्या मर्यादित संख्येमुळे ती व्यवहारात वापरण्यास सोईस्कर आहेत. म्हणून भाऊजी ह्याच बाराक्षाराचा होमिओपॅथिक तत्वानुसार उपयोजनात वापर करीत.

आयुर्वेदाला समचिकित्सा माहीत होती हे मी आधीच आपणास सांगितले आहे. परंतु त्याचे खरे मर्म ध्यानी न आल्यामुळे आयुर्वेदाने त्याची कास सोडली. खरा रस्ता चुकल्यामुळे आयुर्वेद पुढे चुकीच्या मार्गाने गेला ह्याबद्दल भाऊजींनी खेद व्यक्त केला आहे. मात्र आयुर्वेदात कफ, वात, पित्त हा जो त्रिदोष सांगितला आहे. त्याबद्दल भाऊजींनी आयुर्वेदीय ऋषींचे अभिनंदन केले आहे. त्रिदोष हे रोगांचे वर्गीकरण आहे. रोगांचे वर्गीकरण करण्याची ही आयुर्वेदीय ऋषींची कल्पना भाऊजींना अत्यंत स्वागतार्ह वाटली आहे. आयुर्वेदात कफ, वात, पित्त ह्या तीन दोषांची निश्चित शब्दात व्याख्या दिली नाही. भाऊजी म्हणतात अन्नग्रहण व उपवास, तसेच उष्णता व ह्यामुळे जे रोग वाढतात अथवा कमी होतात त्यानुसार हे वर्गीकरण करता येते. परंतु कांही रोग उष्णतेनेही वाढतात व थंडीनेही वाढतात. अशा वर्गाची कल्पना आयुर्वेदीय ऋषींना करता आली नाही. आयुर्वेदाने असे रोग वरील तीन दोषांत वाटून दिले आहेत. वास्तविक असा एक स्वतंत्र ' दोष ' मानला पाहिजे असे भाऊजी म्हणतात ह्या दोषाला भाऊजींनी ' जलदोष ' असे नांव दिले आहे. अशा रीतीने ह्या वर्गीकरणानुसार एकूण चार दोष मानावयास हवेत.

आयुर्वेदीय ऋषींना रोगांचे ह्याहून बारीक वर्गीकरण करता आले नाही. पण, भाऊजी म्हणतात, हे वर्गीकरण अधिक सूक्ष्म आणि पूर्ण केले तर रोगांचे एकूण बारा वर्ग पडतात. भाऊजींनी Bodily Reactions मध्ये संगतवार दाखवून दिले आहे की आयुर्वेदीय ऋषींची रोगांच्या वर्गीकरणाची कल्पना परिपूर्ण केली तर बारा ' दोष ' निर्माण होतात. भाऊजी पुढे म्हणतात, हे बारा दोष म्हणजेच सर्व रोगांच्या बुडाशी असलेल्या pathological conditions होत. आणि ह्या बारा दोषांची औषधे म्हणजे, मागे सांगितल्याप्रमाणे, ते शरीरांतर्गत बारा क्षार होत, की जे समचिकित्सेच्या तत्वाला अनुसरून रोग निवारणाचे कार्य करतात.

ह्याला चिकित्सा पद्धतींचा समन्वय म्हणतात. प्रत्येक शाखेचा विवेचक बुद्धीने खोल अभ्यास करून, त्यामधील अग्राह्य भाग बाजूला सारून शास्त्राच्या कसोटीला उतरणाऱ्या ग्राह्य भागाचा स्वीकार करावयाचा आणि अशा ग्राह्य भागांच्या बुडाशी असलेली सुसंगति व्यक्त करावयाची ह्याचेच नाव समन्वय. असा समन्वय करून निर्माण केलेली चिकित्सापद्धति हीच ' सच्चिकित्सा ' होय. हानिमान, शुश्लर आणि भाऊजी ह्या तिघा महर्षींनी सच्चिकित्सेचा हा

अनुक्रमणिका





अमृतकुंभ आमचे डोक्याशी आणून ठेवला आहे. त्याचे पुढे काय करावयाचे ते आम्ही ठरवायचे आहे.

समन्वयासंबंधी भाऊजींची कल्पना मी आपल्याला सांगितली. एकाच दवाखान्यात काही खाटा ॲलोपॅथीच्या, काही आयुर्वेदाच्या, काही होमिओपॅथीच्या असणे हा काही समन्वय नव्हे. ते फारतर सहजीवन-किंवा सहमरण म्हणा हवेतर–ठरेल. आंतरराष्ट्रीय संबंधात सहजीवन शास्त्राला मंजूर नाही.

भाऊजींनी आयुर्वेदाच्या गुणदोषांचे केलेले विवेचन आणि त्यांनी त्रिदोषसिद्धांताचा लावलेला अर्थ ह्या साऱ्या गोष्टी भाऊजींच्या अत्युच्च प्रतिभेचे प्रमाण आहे.

ॲलोपथीविषयी चर्चा करताना भाऊजींनी ॲलोपॅथीमध्ये रोगनिदान करण्यासाठी नवेनवे शोध लावून जे नवे तंत्र निर्माण केले आहे आणि त्याचा जो उत्तरोत्तर विकास होत आहे त्याबद्दल ॲलोपॅथीचे कौतुक केले आहे. परंतु Dignosis म्हणजे रोगनिदान आणि practice of medicine म्हणजे रोगचिकित्सा किंवा औषधियोजना ह्या गोष्टी अगदी वेगवेगळ्या आहेत हे आपण नीट समजावून घेतले पाहिजे. रोगनिदानाच्या क्षेत्रात ॲलोपॅथीने कितीही विक्रम केलेला असला तरी चिकित्सेच्या बाबतीत मात्र ॲलोपॅथीची अवस्था अत्यंत शोचनीय आहे. सुप्रसिद्ध शास्त्रज्ञ लुई पाश्चर ह्याने लावलेल्या रोगजंतूंच्या शोधामुळे Public hygine मध्ये फार सुधारणा झाली आहे हे निश्चित. तसेच vaccine therapy च्या साहाय्याने साथीचे रोगही पुष्कळच आटोक्यात आले आहेत हेही खरे. परंतु त्याचबरोबर दीर्घकालीन आजार (chronic diseases) मात्र मुळीच कमी झालेले नाहीत; उलट त्यांची वाढच झालेली दिसून येते. कारण ॲलोपॅथीची चिकित्सा बव्हंशी विपरीत (antipathic किंवा अन्य रोगोत्पत्तिकारक (heteropathic) असते. विपरीत चिकित्सेने रोगाचे जरी तात्पुरते शमन झालेले दिसले तरी कालांतराने त्या चिकित्सेमुळेच तो रोग शरीरात दृढमूल होऊन बसतो, आणि अन्य रोगोत्पत्तिकारक चिकित्सेने तो रोग शरीरात दाबला जाऊन, जरी तो रोग नाहीसा झाल्याचा भास झाला, तरी त्याऐवजी शरीरात दुसरा एखादा रोग निर्माण होतो. त्यामुळे भाऊजींनी ॲलोपॅथिक औषधियोजनेचा निस्संदिग्ध शब्दात धिक्कार केला आहे. डॉ. हानिमान हा ॲलोपॅथीचा केवढा विरोधक होता हे आपणास माहीत आहेच. भाऊजींनी हानिमानची ह्या संबंधीची विचारसरणी पूर्णतः ग्राह्य मानली आहे. ॲलोपॅथिक चिकित्सा बहुधा अन्यरोगोत्पत्तिकारक असते, त्यामुळे शरीराचे अतोनात नुकसान होते व शरीराला दीर्घकाळ छळणाऱ्या अनेक व्याधी (drug diseases) जडतात असे त्यांनी स्पष्टपणे लिहून ठेवले आहे.

मात्र Vaccine Therapy सारखी रोगप्रतिबंधक क्रिया करण्याला भाऊजींची संमती आहे. कारण त्याची प्रक्रिया समचिकित्सेच्या तत्वाला धरूनच आहे. ज्याप्रसंगी आपद्धर्म म्हणून सौम्य विपरीत चिकित्सा करावयास पाहिजे अशा प्रसंगी ॲलोपॅथिक साधनांची मदत घ्यायला भाऊजींची हरकत नाही. असे प्रसंग कोणते तेही भाऊजींनी नमूद करून ठेवले आहेत.

शस्त्रक्रिया हा ॲलोपॅथीचा खास विभाग होय. अनेक सुधारलेल्या साधनांचा उपयोग करून अत्यंत कुशल शस्त्रक्रिया करता येतात. मात्र ह्यापैकी फारच थोड्या शस्त्रक्रिया वास्तविक आवश्यक आणि इष्ट असतात. कोणत्या प्रसंगी शस्त्रक्रिया करणे इष्ट होय ह्यासंबंधी भाऊजींनी Bodily Reactios मध्ये सूचना देऊन ठेवल्या आहेत.

रोगनिदानाच्या पद्धती, रोगप्रतिबंधक व्हॅक्सीन्स आणि खरोखरी आवश्यक असेल अशा प्रसंगी सौम्य विपरीत चिकित्सा (antipathy) व आवश्यक शस्त्रक्रिया ह्यांचा भाऊजींनी सच्चिकित्सेमध्ये अन्तर्भाव केला आहे. समन्वयाच्या तत्वानुसार भाऊजींनी ॲलोपॅथीमधील केवळ एवढ्या भागाला मान्यता दिली आहे.

कोणती चिकित्सा इष्ट आणि कोणती अनिष्ट हे ठरविताना भाऊजींनी शारीरिक प्रतिक्रियेचे नियम आणि हानिमान प्रणीत अन्यरोगोत्पत्तीचा सिद्धांत हे सतत डोळ्यापुढे ठेवले आहेत. कोणत्याही चिकित्सेचे गुणावगुण ह्याच निकषावरून ठरविले पाहिजेत.

आज ॲलोपॅथी ह्याच चिकित्सापद्धतीला लोकमान्यता आणि राजमान्यता लाभलेली दिसते खरी पण एवढ्यावरून ही पद्धति बुद्धिग्राह्य आहे असे ठरत नाही. ह्या संबंधात मी एवढेच म्हणेन की,





शास्त्राचे नियम लोकशाही मार्गाने ठरत नसतात आणि कोणत्याही राजसत्तेला निसर्गाचा कायदा बदलण्याचा अधिकार नाही. ॲलोपॅथी हे एक प्रगत शास्त्र आहे अशी जी पुष्कळांची समजूत आहे तो त्यांचा निव्वळ भ्रम आहे. ज्या चिकित्सापद्धतीने निसर्गनियमांना बगल दिली आहे किंवा त्यांना पायदळी तुडविले आहे ती पद्धति खऱ्या अर्थाने प्रगती करूच शकत नाही. ॲलोपॅथीचा प्रसार कितीही झालेला असू द्या, किंवा तिला व्यावसायिक यश कितीही लाभत असलेले दिसू द्या, पण विषमचिकित्सेने (non-homoeopathic treatment) रोगपरिहार होऊ शकत नाही हे त्रिकालाबाधित सत्य आहे. भाऊजींनी हे विचार ज्या आत्मविश्वासाने आणि निर्भीडपणे मांडले आहेत आणि प्रचलित औषधियोजनेची अनिष्टता लोकांच्या नजरेस आणली आहे, त्याचे कितीही कौतुक केले तरी थोडेच होईल.

ॲलोपॅथीला शरीररचनेचे व शरीरव्यापारांचे ज्ञान पूर्ण आहे परंतु तिला शरीराचे नैसर्गिक स्वभावधर्म (शारीरिक प्रतिक्रिया) अजून माहीत नाहीत. ॲलोपॅथिक ग्रंथामध्ये दीर्घकालीन रोगांवर औषधे सांगितली आहेत, पण अशा रोगांवर वारंवार औषधे दिल्याने शरीराला त्या औषधांची संवय का जडते ह्याचे रहस्य ॲलोपॅथीला अजून उलगडले नाही. ॲलोपॅथिक संशोधकांनी सूक्ष्मातिसूक्ष्म रोगजंतूंचा शोध लावला आहे पण शरीरपेशींना अपाय न होऊ देता त्यांना शरीरपेशींमध्ये ठाण मांडून बसलेल्या रोगजंतूंचा नाश करण्याची गुरुकिल्ली अजून सापडली नाही. ॲलोपॅथीमध्ये रोगावर नवीन औषध शोधून काढणे ह्याला मोठे संशोधन मानण्यात येते; तेथे तत्वविचाराला महत्व नाही. अशा संशोधनांना जागतिक पारितोषिकेही मिळतात. पण ॲलोपॅथीचा इतिहास पाहिला तर असे दिसून येते की, एकेका कालखंडात एकेक औषध miracle drug- अद्‌भुत औषध- अशा वर्णनाने अवतीर्ण झाले आहे आणि त्या अद्‌भुत औषधाचे अद्‌भुत दुष्परिणाम कालांतराने अनुभवास आल्यानंतर ते औषध हद्दपार करण्यात आले आहे. जोपर्यंत ॲलोपॅथी तत्वविचाराला प्रवृत्त होत नाही तोपर्यंत हे दुष्टचक्र असेच चालू रहाणार.

ॲलोपॅथीमध्ये आणि तत्सम इतर विषमचिकित्सा पद्धतीमध्ये रोग्याला स्थूल स्वरूपात औषध देतात. आणि ते देताना कल्पना अशी असते की हे औषध रोगाचे निस्सारण करील. शरीर आणि त्याची जीवशक्ति ही गोष्ट त्यांच्या जणू हिशेबातच नसते. ॲलोपॅथीची, औषध जीवशक्ति निरपेक्ष रोगाचे निस्सारण करते, ही कल्पना म्हणजे एक महाभयंकर घोडचूक आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे की, रोगाचा प्रतिस्पर्धी औषध नसून शरीर हाच आहे. रोगाचा प्रतिकार आणि निवारण करण्याची प्रचंड शक्ति निसर्गाने शरीरास बहाल केली आहे. अनेक रोगकारक क्रिया प्रत्यही घडत असूनही शरीराला नेहमी रोग होत नाही आणि झाला तरी पुष्कळदा तो आपणहून बरा होतो हे आपण नेहमी पहातो. ह्यावरून ही गोष्ट वास्तविक लक्षात यावयाला हवी. मौज अशी की शरीर, रोग आणि औषध असा भेद मानीत नाही. ते दोघांचाही प्रतिकार करते. ह्या दोहोंच्याही विरुद्ध शरीराची प्रतिक्रिया एकाच नियमाने होत असते. ज्यावेळी रोगकारक शक्तीच्या तीव्र हल्ल्यामुळे शरीराची जीवशक्ति हतबुद्ध होते त्यावेळी तिला परत कार्यप्रवण करणे एवढेच काय ते खऱ्या औषधाचे कार्य असू शकते आणि ते कार्य होमिओपॅथिक औषध करते. म्हणूनच होमिओपॅथीमध्ये औषध अल्प प्रमाणात आणि मर्दित स्वरूपात देण्यात येते. हानिमानच्या ग्रंथात हेच वैद्यकीय तत्वज्ञान मांडले आहे आणि Bodily Reactions मध्ये भाऊजींनी त्याचा विस्तार केला आहे. म्हणूनच Bodily Reactions हा मानवी जीवनाला अनिवार्य असलेल्या विषयावरील एक मौलिक ग्रंथ आहे असे मी म्हणतो आणि भाऊजींनी ती आपल्याला दिलेली एक अमूल्य देणगी आहे असे मी समजतो.

भाऊजींचे सारेच ग्रंथ नावीन्यपूर्ण विचारसरणीने नटलेले आहेत. कारण भाऊजी विद्वान् होते. पण ते पढिकपंडित नव्हते. केवळ wellread - बहुश्रुत - एवढ्या मर्यादित अर्थाने ते विद्वान् नव्हते. ते ज्ञान निर्माण करणारे विद्वान् होते. जगाला आजवर माहीत नाही असे काहीतरी नवीन सांगावयाचे असल्यावाचून भाऊजी लेखणी हातात धरीत नसत. आजकाल संशोधन हा शब्द फार सवंग झालेला आहे. परंतु भाऊजींचे संशो-

धन हे इतर तथाकथित संशोधनाप्रमाणे संकलन नाही. ते खरोखरी संशोधन आहे. आणि भाऊजींचे निर्णय रूढ समजुतींना एवढे धक्का देणारे आणि एवढे क्रान्तिकारक आहेत की, पट्टीच्या विद्वानांनाही ते पचायला कठीण जातात. ह्याचे कारण असे की मनुष्य कितीही विद्वान असला तरी तो आपल्या पूर्वग्रहांचा गुलाम असतो. त्यामुळे तो आपल्या पूर्वकल्पनांशी विसंवादी असलेल्या विचारांशी समरस होऊ शकत नाही. पूर्वग्रहापासून आपली सुटका करून घेऊन विचार करू शकणारा भाऊजींसारखा मनुष्य खरोखरी विरळा.

भाऊजी विचारवन्त होते पण ते **संशयात्मा** नव्हते. बरेच विचारवन्त विचारांच्या भोवऱ्यात शेवटपर्यंत भ्रमण करीत रहातात. विचारांच्या आवर्तामधून त्यांची सुटकाच होत नाहीं. आणि वर्तुळाला ज्याप्रमाणे टोक नसते त्याप्रमाणे त्यांच्या विचाराला निर्णय नसतो. भाऊजींचे विचार सरळ रेषेप्रमाणे आहेत. त्याना टोक आहे, निर्णय आहे.

भाऊजी तत्वज्ञानी होते पण ते अध्यात्मवादी नव्हते. उपनिषदांची शिकवण आपण आजवर समजत आलो त्याप्रमाणे पारलौकिक नसून ऐहिक सुखाची प्राप्ती हा त्याचा विषय आहे असे भाऊजींनी 'उपनिषदांचा वस्तुनिष्ठ आणि दृग्प्रत्ययक अर्थ' (Rationalistic and realistic interpretation of Upanishads) ह्या ग्रंथात प्रतिपादन केले आहे. भाऊजी गूढवादी नव्हते, ते प्रत्ययवादी होते. भाऊजी व्यक्तिशः अत्यंत निस्पृह आणि पराकाष्ठेचे साधेसुधे असल्यामुळे अनेकांचा त्यांचेविषयी असा गैरसमज असे की, ऐहिक सुखाविषयी ते उदासीन असावेत. ऐहिक सुखाविषयी त्यांची कल्पना सामान्य जनांच्या कल्पनेहून भिन्न होती एवढेच फार तर म्हणता येईल. त्यांना समष्टीचे सुख अभिप्रेत असे, व्यक्तीचे नव्हे. परंतु स्वतः साधुतुल्य असूनही ज्याचे पाय ह्या जमिनीवर इतके घट्ट रोवलेले आहेत असा दुसरा मनुष्य माझ्या पाहाण्यात नाही.

भाऊजी कट्टे देशभक्त होते, पण ते राजकारणी नव्हते. असहकारितेच्या चळवळीत १९२० साली त्यांनी वकीली सोडली ती कायमचीच. १९३० सालच्या कायदेभंगाच्या चळवळीतही त्यांनी सक्रिय भाग घेतला होता. त्यावेळी नागपूर नगर काँग्रेस कमिटीचे ऑफीस व हिशेब सांभाळण्याचे काम भाऊजींवर सोपविण्यात आले होते. ते काम त्यांनी इतक्या चोख रीतीने पार पाडले की, प्रांतिक काँग्रेसचे तेव्हांचे अध्यक्ष नरकेसरी मोरोपंत अभ्यंकर हे त्या चळवळीत जेव्हा दीर्घकाळची तुरुंगवासाची शिक्षा भोगून परत आले तेव्हा त्यांनी 'आमच्या गैरहजेरीत दप्तरींनी काँग्रेसचे दप्तर छान सांभाळले' अशी भाऊजींना जाहीर सभेत प्रशस्ती दिली. पण ह्या पलीकडे त्यांनी राजकारणात कधीही भाग घेतला नाही. तो त्यांचा पिंडच नव्हता. मला तर नेहमी असे वाटते की, ज्ञानसाधना आणि राजकारण ह्या दोन्ही गोष्टी एकत्र नांदू शकत नाहीत. ज्यांनी ह्या दोन्ही घोड्यावर स्वार होण्याचा प्रयत्न केला, ते अयशस्वी झाले असे दिसून येते. राजकारणात लोकप्रियतेकडे लक्ष द्यावे लागते, तर ज्ञानसाधनेत सत्याशी इमान राखावे लागते. भाऊजींना लोकानुरंजन करणे कधीही जमले नाही. ते अतिशय स्पष्टवक्ते होते. फाजील शिष्टाचारही त्यांना आवडत नसे. शिष्टाचाराचा अतिरेक झाला की मानभावीपणा केव्हा सुरू होतो हे कळत नाही हे कदाचित त्याचे कारण असावे. मनात एक असताना तोंडाने गोड बोलण्याची, आणि युक्तिप्रयुक्तीने माणसे जोडण्याची कला अंगी नसल्यामुळे, लौकिक यश त्यांना मिळविता आले नाही. राखावी बहुतांची अंतरे. भाग्य येई तदनंतरे. पण भाऊजींनी बहुतांची अंतरे राखण्याचा कधीही प्रयत्न केला नाही आणि भाग्याचीही कधी पर्वा केली नाही.

आजकाल तर आम्ही राजकारणीपणा ह्या शब्दाचा अर्थ एवढा ताणला आहे की, तत्वशून्यता, दुटप्पीपणा, विश्वासघातकीपणा, ढोंगीपणा, स्वार्थीपणा ह्याच अर्थी आम्ही राजकारणीपणा हा सोज्वळ शब्द वापरू लागलो आहोत. राजकारणात सारी पापे क्षम्य आहेत अशी आम्ही आपली सोईस्कर समजूत करून घेतली आहे. आमच्या राष्ट्राच्या आजच्या दुरवस्थेचे खरे कारण म्हणजे आम्ही फाजील राजकारणी झालो आहोत हेच होय. प्रत्येक जण आपापले क्षुद्र राजकारण चालविण्यात इतका मश्गुल आहे की, आज आमच्या राष्ट्राची स्थिती छिद्र पडलेल्या जहाजासारखी झाली आहे. आम्हाला सामुदायिक जलसमाधी मिळण्याचेच काय ते बाकी आहे.





कै. भाऊजी दप्तरी

सत्यप्रियता हाच भाऊजींचा सर्वांत मोठा स्वभाव-विशेष होता. सत्यापुढे त्यांना इतर कशाचीही मातबरी वाटत नसे. सत्याचा आदर्श जो युधिष्ठिर त्याने तरी आयुष्यात एकदा 'नरो वा कुंजरो वा' म्हटले असेल, पण भाऊजींनी एकदाही एवढे असत्य किंवा अर्धसत्य भाषण केले नाही. लोकप्रियतेकडे ज्याप्रमाणे भाऊजींनी पाठ फिरविली त्याचप्रमाणे अर्थप्राप्तीकडेही त्यांनी पाठ फिरविली. द्रव्य हा शब्दच जणू त्यांच्या कोशात नव्हता. द्रव्याविषयी एवढा उदासीन आणि निस्पृह मनुष्य तुम्ही कल्पनेनेही मनात आणू शकणार नाही. पण आयुष्यभर गरीबीत दिवस कंठूनही भाऊजी व्यक्तिशः अत्यंत समाधानी होते. कठिण प्रमेयांचे मनन आणि चिंतन करणे ह्यातच त्यांचा परमोच्च आनंद साठविलेला असे. त्यांच्या आनंदाची पातळीच आमच्याहून अगदी भिन्न होती.

स्वतः निर्धन असूनही भाऊजी स्वभावाने एवढे उदार होते की, ज्यांच्या घरातील उष्ट्यामध्ये लोळणारे मुंगूस सोन्याचे व्हावे. ज्ञानदानही ते हातचे काही राखून न ठेवता करीत. आपली विद्या दुसऱ्याला देण्याचे बाबतीत आम्ही लोक किती कृपण आहोत हे लक्षात घेतले म्हणजे ह्या गोष्टीचा मोठा चमत्कार वाटतो. आपल्या शिष्यालाच काय पण आपल्या विरोधकालाही ते आपली विद्या तेवढ्याच सढळ हाताने देत. कपटवेषधारी इंद्राला, कर्णाने नव्हती का आपली कवचकुंडले काढून दिली ? पीडिताविषयी एवढे कनवाळू आणि दयार्द्र की, एका कपोताचे प्राण वाचविण्यासाठी आपल्या मांडीचे मास कापून देणाऱ्या शिबी राजाची आठवण व्हावी ! बुद्धीने बृहस्पति असले तरी वृत्ति बालसुलभ निष्कपट आणि निरागस ! लोभ, मत्सर, अहंकार इत्यादि विकारांची मनावर पुसट छायाही नाही ! जी मंडळी भाऊजींच्या संबंधांत येऊन गेली आहेत, ती, ह्या गोष्टीची नक्कीच ग्वाही देतील. असा लोकोत्तर पुरुष तुम्ही कधी पाहिला आहे काय ? उत्तुंग आदर्श केवळ पुराणांतरीच दिसू शकतात असे आपल्याला वाटते. पण ही कल्पना भाऊजींनी खोटी पाडली आहे.

भाऊजी अखेरपर्यंत निर्धनच राहिले आणि निर्धनच मरण पावले. मृत्यूनंतर त्यांनी आपल्या कुटुंबियांकरिता काहीएक ठेवले नाही. पण थोर पुरुषांचे लक्षणच हे की, त्यांच्या परिवाराचे क्षेत्र फार विस्तृत असते. आपण सारेचजण त्यांच्या परिवारातील आहोत. आणि आपणासाठी त्यांनी जे कार्य करून ठेवले आहे त्याचे मोल ठरविणे कठीण आहे. होमिओपॅथीवर भाऊजींनी एक खास ठसा उमटविला आहे. भाऊजींमुळे आपल्या भागात होमिओपॅथीची बरीच प्रगती झालेली दिसून येते.

शल्यचिकित्सा विना होमिओपॅथीचा लघु अभ्यासक्रम भाऊजींनीच रचला आहे. आणि तोच अभ्यासक्रम इकडील होमिओपॅथीच्या कॉलेजामधून शिकविला जात आहे.

होमिओपॅथीच्या विषयात आपण सर्वजण भाऊजींचे कायमचे ऋणी आहोत. त्या ऋणातून उतराई होणे अशक्य आहे. नाही, पण ते अशक्य नाही; आपण आपापल्या मगदुराप्रमाणे होमिओपॅथीची प्रगति करणे हाच त्या ऋणातून मुक्त होण्याचा सन्माननीय मार्ग आहे. होमिओपॅथीच्या मार्गात मनुष्यनिर्मित अनेक अडचणी आहेत हे मी जाणतो. हानिमान पासून ते भाऊजींच्या काळापर्यंत होमिओपॅथी अनेक प्रबळ विरोधी शक्तीविरुद्ध झगडत आली आहे आणि तरीही ती जिवंत आहे. लक्षात असू द्या की, सत्य ही अशी विलक्षण गोष्ट आहे की तिचा पाडाव करता येतो पण तिचा नाश करता येत नाही. आणि केव्हाना केव्हा तरी सत्य हे आपले प्रभुत्व गाजविल्यावाचून रहात नाही, म्हणून तुम्हाला निराश होण्याचेही कारण नाही.

परंतु आज समाजात निष्णात होमिओपॅथ पुरेशा संख्येने उपलब्ध नाहीत ही दुर्दैवाने वस्तुस्थिती आहे. ही उणीव भरून काढण्याची जबाबदारी तुमची आहे. रोगांशी लढण्यासाठी सच्चिकित्सेचे प्रभावी शस्त्र तुमच्या हातात आहे. ते शस्त्र वापरण्याची कुशलता मात्र तुम्ही अंगी बाणविली पाहिजे. म्हणून माझा तुम्हाला असा सल्ला आहे की, तुम्ही साऱ्याच वैद्यकशास्त्राचा आणि सच्चिकित्सेचा सखोल अभ्यास करावा आणि प्रत्यक्ष उपयोजनाने त्याचा गुण आणि शक्ति लोकांच्या अनुभवास आणून द्यावी. आणि अशा रीतीने Practice is better than precept ह्या वचनानुसार तुम्ही उक्तीने नव्हे तर कृतीने होमिओपॅथीला समाजात प्रतिष्ठा मिळवून द्यावी. अशाच रीतीने होमिओपॅथीचा प्रसार होऊ शकेल. आणि होमिओपॅथीचा प्रसार करणे हे सत्कार्य आहे, कारण ते मानवतेचे कार्य आहे.

अनुक्रमणिका

डॉ. र. चिं. वडवे

शांकर वेदान्ताचा तर्कशास्त्रीय पाया

जानेवारी ७० च्या नवभारताच्या अंकात मी अखिल भारतीय दर्शन परिषदेच्या जयपूर अधिवेशनातील दोन महत्त्वाच्या भाषणांचा परिचय वाचकांना करून दिला होता. त्यानंतर ऑक्टोबर ६९ मध्ये धारवाड येथे भरलेल्या "इंडियन फिलॉसॉफिकल कॉंग्रेस" च्या ४३ व्या अधिवेशनास उपस्थित रहाण्याची संधी कर्नाटक विद्यापीठाच्या कृपेने मला लाभली. त्यातही महत्त्वाच्या विषयांवर व्याख्याने व चर्चा झाली. शांकर वेदान्तावरील विशेष व्याख्यान हे त्यापैकी सर्वात महत्त्वाचे होते. अंमळनेरच्या वेदान्तप्रेमी व दानशूर कै. श्री. प्रतापशेट यांच्या उदार देणगीतून या कॉंग्रेसच्या अधिवेशनात प्रतिवर्षी वेदान्तावर अधिकारी व्यक्तीचे एक विशेष व्याख्यान आयोजित केले जाते. ऑक्टोबर ६९ च्या अधिवेशनात हा बहुमान उत्कल विद्यापीठातील दर्शन विभागाचे प्रमुख डॉ. श्री. गणेश्वर मिश्र यांना देण्यात आला. त्यांचे "शांकर वेदान्ताचा तर्कशास्त्रीय पाया" हे व्याख्यान मला फारच उद्बोधक व विचारांना चालना देणारे वाटल्याने त्यात व्यक्त झालेल्या विचारांची ओळखही नवभारताच्या वाचकांना करून देण्याच्या हेतून हा लेख लिहिला आहे. डॉ. मिश्र यांच्या व्याख्यानातील महत्त्वाच्या भागाचा गोषवारा असा :

शांकर वेदान्ताच्या परंपरेने चालत आलेल्या अर्थाहून अगदी वेगळा अर्थ मला स्पष्टपणे प्रतीत होत आहे. या वेदान्ताचे चार विभाग पडतात, ते म्हणजे (१) भाषेचे तत्त्वज्ञान (२) तर्क (३) आन्वीक्षिकी (Dialectic) आणि (४) ज्ञानमीमांसा. हे सर्व भाग परस्परांच्या निष्कर्षांचा पाठपुरावा करतात.

परंपरावाद्यांकडून शांकर वेदान्ताचा जो अर्थ लावला जातो त्यात पुढील तीन मुद्दे महत्त्वाचे आहेत. व त्यासंबंधी विवेचन करणे हा माझ्या व्याख्यानाचा मुख्य उद्देश आहे. ते मुद्दे असे :

(१) अध्यासाचे तत्त्व मानसिक भ्रमाचे (illusion) निरूपण करते. वेदान्तावरील आजतागायतच्या अनेक भाष्यकारांचे प्रतिपादन असे आहे की बादरायणाची ब्रह्मसूत्रे सृष्टीचे अस्तित्व सत्यस्वरूपी आहे असे प्रतिपादित असली तरी श्री शंकराचार्य मात्र ती भ्रममूलक मानतात.

(२) आचार्य (शंकराचार्य) हे गूढवादी (mystic) व दृढोक्तवादी (dogmatic) असून त्यांच्या मते अतींद्रियाचे ज्ञान सामान्य लोकांना फक्त श्रुतिद्वारा व ऋषिमुनींना अंतर्ज्ञानाने (intuition) होते असे परंपरा मानते.

(३) आचार्य भ्रममूलक सृष्ट्युत्पत्तीच्या (illusory creation) सिद्धान्ताचा पुरस्कार करतात.

माझे असे निश्चित मत आहे की परंपरावाद्यांचे हे तीनही मुद्दे पूर्णतः अस्वीकार्य आहेत. कसे ते आता पाहू:

अध्यासाचे तत्त्व

आचार्यांच्या ब्रह्मसूत्र भाष्यात अध्यासभाष्य हे प्रकरण सर्वात महत्त्वाचे असून त्यात प्रामुख्याने दार्शनिक पद्धतीचे विवेचन आलेले आहे. परंतु हे लक्षात न घेता आचार्यानंतरच्या वेदान्तभाष्यकारांनी या प्रकरणाची उपेक्षा केली व त्यामुळे आचार्यांच्या मूळ तत्त्वज्ञानाचा विकृत अर्थ करण्याची प्रथा पडली. या अर्थानुसार अध्यास म्हणजे मानसिक भ्रमाची नित्य प्रक्रिया असून तिचा अंमल सर्व माणसांवर चालू आहे व यामुळेच असद्स्वरूपी सृष्टि त्यांना दृश्यमान होते. परंतु माझे म्हणणे असे आहे की या प्रकरणात आचार्यांना भ्रमाचे निरूपण मुळीच अभिप्रेत नसून भाषेतील सामान्य बोधांचे (concepts) पृथक्करण व कार्य तार्किक पद्धतीने स्पष्ट करणे हा त्यांचा हेतू आहे. हे करतांना त्यांना असे आढळून आले की भाषेमुळे 'सत्' (reality) च्या मूळ स्वरूपात विकृत स्वरूप





येते. व म्हणून सत् चे स्वरूप दर्शविण्यास भाषा अपुरी ठरते. भाषेचा विकास बुद्धीमुळे होतो व बुद्धि व्यावहारिक जीवनानुसार विकसित होते. बुद्धीचे कार्य सत् चे ज्ञान करून देणे हे नसून व्यवहार्य जीवनाचे मार्गदर्शन करणे हे आहे. सत् चे ज्ञान बुद्धिद्वारा नव्हे तर विवेकद्वारा प्राप्त होते. बुद्धि व पशु या उभयतांमध्ये असते तर विवेक.च. गुण फक्त मानवामध्येच असतो. आपल्या अध्यासभाष्याच्या सुरुवातीलाच आचार्यांनी हा मुद्दा पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केला आहे.

आपल्या सर्व कल्पना या परस्पर भिन्न असून त्यांना एकत्र आणण्याचा प्रयत्न म्हणजे सत्य व असत्याची एक मोट बांधण्याचा प्रयत्नच असल्याने त्यात तर्कशास्त्रीय नियमांचा भंग होतो. परंतु अशा तऱ्हेने कल्पना एकत्र आणल्याशिवाय भाषेचा उपयोग करणे शक्य नाहीं. म्हणूनच सत्याचे दर्शन घडविण्यास भाषारूपी साधन मूलतःच अपात्र आहे. अध्यासाचे स्वरूप तीन प्रकारे वर्णिता येईल.

(१) स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः।

(२) अन्यस्य अन्यधर्मावभासता। व (३) अतःस्मिन् तद् बुद्धिः। . वर्णनात्मक वाक्यात जातिवाचक कल्पना अनुस्यूत असल्याने व्यक्तीचे व्यक्तित्वदर्शक गुण झाकले जातात. यामुळे वर्णन वा वर्गीकरण करण्याच्या प्रयत्नात असत्य वर्णन' व असत्य वर्गीकरणाची संभाव्यता अटळ बनते. ही संभाव्यता मनोवैज्ञानिक नसून फक्त तार्किक आहे हे आचार्यांनी दिलेल्या चपखल उदाहरणावरून स्पष्ट होते. फक्त दृश्य वस्तूंबद्दलच अध्यास संभवतो असा आक्षेप घेणाऱ्यास आचार्य उत्तर देतात की असा काही नियम नाही. 'आकाश फिकट आहे' या वाक्यात दृश्य नसलेल्या आकाशावर लोक फिकटपणाचा आरोप करतातच की. यावरून आचार्य एकंदरीने असा निष्कर्ष काढतात की विशिष्ट व्यक्तित्वाचे वर्णन जातिवाचक साधनाने करणे ही अविद्या होय. म्हणून सत्चे स्वरूप व्यक्तविण्यास भाषा असमर्थ आहे. 'वस्तुस्वरूपावधारणं विद्या" हेच खरे. भाषा वस्तूचे फक्त तटस्थलक्षण सांगू शकेल, स्वरूप लक्षण नव्हे. लक्षणे सांगण्याच्या प्रयत्नात अद्वय, असंग व निर्गुणात अनेकत्व आणले जाते. भाषेत वस्तु ही जातीची प्रतिनिधी म्हणून येते. भाषेमुळे "अतस्मिन् तद् बुद्धिः" (सत् जे नाही ते आहे असे सांगण्या) चा प्रमाद घडतो. प्रत्यक्ष व तर्क या प्रमाणांनी होणारे ज्ञान व्यक्तविण्यास भाषा हे योग्य साधन असले तरी ते ज्ञान अनेकत्व (pluralism) व भेद (distinction) यांनाही जन्म देते; परंतु सत् चे ज्ञान या पलीकडे जाण्यानेच प्राप्त होऊ शकते, व त्यासाठी विवेकाचीच कास धरणे अवश्य आहे. कारण इतकेच की विवेकाद्वाराच भेदाभेद व अनेकत्व दूर होऊन एकत्व (monism) प्रस्थापित होते. आचार्यांच्या मते वेदान्तसूत्राची हीच शिकवण आहे.

तर्क

अर्थ व वाक्ये या संबंधीचे आचार्यांचे सिद्धान्त असे दर्शवितात की सर्व वर्णनात्मक भाषा अर्थदृष्टचा अपूर्ण असून तादात्म्यस्वरूपी वाक्येच फक्त अर्थदृष्टचा पूर्ण असतात. म्हणून अविशेषित (non-qualified) व आत्मतादात्म्यस्वरूपी (self-identical) ब्रह्मन् हेच फक्त सत्य होय, भाषेच्या मीमांसेद्वाराच हे सत्य प्रतीत होत असल्याने आचार्य त्याचा उल्लेख 'शब्दमूल' या शब्दाने करतात. आचार्य अगदी स्पष्ट व अचूक शब्दात प्रकट करतात की फक्त व केवळ तार्किक दृष्टीने पहाता ब्रह्मन् हेच सत्य असून नामरूपात्मक जगताचा अनेकविध पसारा असत्य व अस्वीकार्य ठरतो. म्हणून जे परंपरावादी विद्वान आचार्यांच्या माथी, ब्रह्मज्ञानप्राप्तीसाठी तर्काचे साधन अपूर्ण पडत असल्याने त्यासाठी श्रुति हेच एकमेव साधन असल्याचा सिद्धान्त मारतात ते शांकरवेदान्ताचे फार मोठे नुकसान करीत आहेत. आचार्यांच्या मते तत्त्वज्ञानात्मक मीमांसेत श्रुतिग्रंथांना मुळीच स्थान नाहीं. तसेच प्रत्यक्ष व तर्क यांचाही उपयोग नाहीं. सामान्य बोधांचा मीमांसात्मक व विश्लेषणात्मक अभ्यास हेच एकमेव साधन त्यासाठी उपयुक्त आहे, कारण त्या योगेच आपल्याला भाषेचा असत्यदर्शित्वाचा गुण लक्षात येतो व अंतिम सत् चे स्वरूप व्यक्त-




विण्यास तीं वांझोटी आहे ह्याचे परोक्षरीतीने आकलन होते.

शब्दप्रामाण्य म्हणजेच श्रुतिप्रामाण्य हा अर्थ परंपरेत कसा शिरला हे एक कोडेच आहे. वेदान्तपरिभाषा असे सांगते की शब्दप्रामाण्य म्हणजे शब्दांचे व्याकरण अथवा वाक्यरचनाविचार व अर्थपूर्ण उपयोग. आचार्यांनीही फक्त याच अर्थाने तो शब्द वापरला आहे. तर्कशुद्ध विचारा-अंती ते असा सुस्पष्ट निर्णय देतात की ब्रह्माचे ज्ञान शब्दातीत अशा मानसिक बोधनावस्थेतच फक्त असू शकते. ब्रह्म सत्, चिद् व आनंदस्वरूपी आहे इतकेच फक्त आपण जाणू शकतो. ते विशेषत्व (difference) गुण आणि संबंध यांच्या पलीकडे आहे. आचार्यांचे मूळ शब्द असे – अंत्यमिदं प्रमाण-मात्मैक त्वस्य प्रतिपादकं नातः परं किंचिदाकां-क्षमस्ति ।. याचा स्पष्ट अर्थ असा की ब्रह्मज्ञानासाठी आचार्य श्रुतींवर अवलंबून रहात नाहीत. ते भाषेच्या तर्कशास्त्राचा आधार घेतात. शुष्क तर्काचा ते निषेध करीत असले तरी तात्त्विक चर्चेत ते तर्काला संपूर्णतः अर्धचंद्र देऊ इच्छित नाहीत. त्यांचे म्हणणे असे की ब्रह्मन् अनुभवातीत असल्याने व्यावहारिक जगतात उपयुक्त ठरणाऱ्या निगमन व्याप्तिरूपी तर्कशास्त्राच्या सर्वसामान्य साधनाने त्याचा (ब्रह्माचा) अभ्यास होऊ शकत नाही. सत्यानुगृहीतः तर्कः अनुभवाङ्गत्वेन आश्रियते-या आचार्यांच्या वचनावरूनच बहुधा डॉ. राधा-कृष्णन्, दासगुप्तादि विद्वान् असा निष्कर्ष काढताना दिसतात की श्रुतींच्या मागोव्याने जाणाऱ्या तर्काखेरीज इतर सर्व प्रकारच्या तर्कांचा आचार्य निषेध करतात, व तर्काची कांस धरणे याप्रमाणे निष्फळ असल्याने ब्रह्मज्ञानासाठी श्रुति हेच फक्त प्रमाण मानतात. परंतु हा निष्कर्ष पूर्णतः चुकीचा आहे. आचार्यांच्या वरील विधानांचा अर्थ असा होतो की श्रुत्यानुसारी तर्काची परिणति आत्म्याच्या एकत्वासंबंधीच्या अंतर्ज्ञानात होते. याचाच अर्थ असा की सत् चे ज्ञान श्रुतिद्वारे होत नसून अंतर्ज्ञानाच्या द्वारे होते. शब्दप्रामाण्य म्हणजे श्रुतिप्रामाण्य असे मानणाऱ्या परंपरेतील ही विसंगति गंभीर स्वरूपाची असल्याने हा अर्थ अस्वीकार्य ठरतो व या लेखात वर स्पष्ट केलेलाच अर्थ ग्राह्य ठरतो.

आचार्यांनाही हाच अर्थ अभिप्रेत दिसतो.

कारण, संबंध व अनेकत्वाची आन्वीक्षिकी

या विभागात आचार्यांनी सांख्यांचा उत्क्रांतिवाद व समवायसंबंध आणि वैशेषिकांचा परमाणुवाद (अनेकत्ववाद) यांचे खंडन केले आहे. सांख्यांविरुद्ध त्यांचे प्रतिपादन असे की सृष्टयुत्पत्ती संबंधाचे सिद्धान्त सांगणे वा या उत्पत्तीतील क्रम निश्चित करणे हे तत्त्वज्ञानाचे कार्यच नव्हे. गीताभाष्यात ते म्हणतात की, सृष्टीच्या अस्तित्वाचा हेतू काय हा प्रश्नच अर्थहीन आहे. सृष्टि प्रत्यक्षतः अस्तित्वात आहे हे लक्षात घेऊनच पुढील विचारास लागणे इष्ट होय. उत्क्रान्तीचा क्रम हा प्रत्यक्ष निरीक्षणानेच ठरवावयाचा आहे. (विकारेभ्यो विकारान्तरोत्पत्ति दर्शनात ।) तत्त्वज्ञानाचे मूळ कार्य म्हणजे परिवर्त-नात्मक वाक्याचे (propositions asserting change) विश्लेषण करून अर्थ लावणे हे आहे. अनुभवातीत विश्व हे तत्त्वज्ञानाचे क्षेत्र असून तर्काधिष्ठित विश्लेषण ही त्याची पद्धति होय.

वैशेषिकांच्या अनेकत्ववादाबद्दल आचार्यांचे म्हणणे असे की अंतिम 'सत्' अनेक असून ते सर्व परस्परसंबंधित आहेत हा सिद्धान्त तर्क-शास्त्रीय सुसंगतीच्या कसोटीस टिकत नाही. कारण त्यामुळे हे संबंध व मूळचे अनेक यांना जोडणारे अन्य संबंध अशी साखळी उत्पन्न होऊन आपण अविमोक्षप्रसंगात अडकतो. त्यातून सुटण्यास मार्ग नसल्याने आत्म्याच्या ('सत्'च्या) एकत्वाचा सिद्धान्त स्वीकारणे अटळ ठरते.

सांख्यांच्या सिद्धान्ताचे परीक्षण करण्यास आचार्य सत्कार्यवादाच्या खंडनापासून सुरुवात करतात. कार्य हे कारणापासून अभिन्न असून कार्य व कारण यांचे तादात्म्य असते. दुधाचे दही झाले म्हणजे गुणरूपात फक्त बदल होतो. मूळ वस्तूत नव्हे. एकाच वस्तूतील पहिले गुणरूप जाऊन त्याऐवजी नवीन गुणरूप येतात. वस्तु एक व अद्वय अशीच रहाते. मातीतून घट उत्पन्न होताना परमार्थाने नवीन असे काहीही उत्पन्न होत नाही.





तयार होण्यापूर्वीचा घटाचा अभाव वांझोटीच्या पुत्राच्या अभावासारखा अत्यंताभाव नसतो. पदार्थ वा आत्मा हे उत्पन्न वा नष्ट होऊ शकत नाहीत. बदल फक्त दृश्यस्वरूपी (phenomenal) असून मूळ स्वरूपात (noumenal) कोणताही बदल होऊ शकत नाही. दृश्यस्वरूपी बदलातही मूळ वस्तु स्वतःशी तादात्म्य राखते. म्हणूनच अद्वय, विशेषरहित व संबंधरहित वस्तु हीच अंतिम सत्य होय. अशा प्रकारे बदलाचे अस्तित्व मान्य केल्यामुळे तो खरा आहे की भ्रमात्मक आहे हा प्रश्न आचार्यांच्या पुढे उत्पन्न होत नाही. त्यांच्या मते विवर्त व परिणाम हे दोन्ही शब्द समानार्थीच असल्याने ते त्यांचा उपयोग तशा प्रकारेच करतात. नंतरच्या टीकाकारांनी मात्र त्यात अर्थभिन्नता कल्पिली.

प्रत्यक्षीकरण (parception) विषयक तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न

वस्तूच्या मूळ स्वरूपाप्रमाणे असणारे प्रत्यक्षीकरण हेच खरे प्रत्यक्षीकरण होय. ते आपल्या कल्पनासक्तीवर अवलंबून नसून वस्तूवरच अवलंबून असते. त्याचप्रमाणे वस्तूला अस्तित्व आहे की नाही हे आपल्या तिजसंबंधीच्या ज्ञानावर किंवा प्रत्यक्षीकरणाच्या यंत्रणेवर अवलंबून नाही. ज्ञान वेदवचने अथवा आपल्या मनावर अवलंबून नसून सर्वस्वी वस्तूवरच अवलंबून असते. आपले प्रत्यक्षीकरण मात्र इतर अनेक घटकांच्या प्रभावाने बनत असते. तसेच आपण पाहिलेल्या वस्तु नंतर निराळ्या किंवा खोट्या ठरणारच नाहीत अशीही शाश्वति प्रत्यक्षीकरण देऊ शकत नाही. स्वाभाविकपणेच आपल्याला निश्चयाने फक्त इतकेच म्हणता येईल की आपल्याला विविध स्वरूपात प्रत्यक्षित होणारे 'सत्' असे काही तरी आहे. प्रत्यक्षित ज्ञानाची सत्यता संशयातीत नाही हे स्पष्ट करण्यासाठी आचार्यांनी पुढील कारणे दिली आहेत.

(१) आपल्या अनुभवांचे स्वरूप आपल्या ज्ञानेंद्रियांच्या स्थितीबरोबरच दिक्, काल आणि सभोवतालची परिस्थिती या घटकांवर अवलंबून असते. यात बदल झाला की अनुभवातही फरक पडतो. कोणत्याही प्रत्यक्षीकरण-प्रक्रियेत हे घटक दूर करता येत नाहीत. यावरून आचार्यांच्या मते असे सिद्ध होते की सृष्टि मूळ स्वरूपात पहाण्यास आपण अगदी असमर्थ आहोत. स्वाभाविकपणेच आपले ज्ञान वस्तूंच्या मूळ स्वरूपासंबंधीचे नसून त्यांच्या दृश्य स्वरूपासंबंधीचे असते. जी प्रत्यक्षीकरणे व्यावहारिक जीवनात मदतरूप असतात ती वस्तूंचे सत्यस्वरूप दर्शवितात असे आपण समजतो व इतरांना आपण असत्य मानतो. परंतु या दोन्ही प्रकारच्या प्रत्यक्षीकरणात उपर्युक्त घटक अविभाज्य असल्याने त्यापैकी एक सत्य व दुसरे असत्य असे समजण्यास तर्कदृष्टया काहीही आधार नाही. एकतर दोन्ही सत्य मानली पाहिजेत नाहीतर दोन्ही असत्य मानली पाहिजेत. दोन्ही सत्य मानल्यास आत्मविरोधाचा दोष उत्पन्न होतो. म्हणून दोन्ही असत्य मानणे हाच पर्याय स्वीकार्य ठरतो. आपल्याला दृश्यमान होणारे गुणधर्म वस्तूंमध्ये आहेतच किंवा वस्तूंचे अनेकत्व प्रत्यक्षित होत असल्याने वस्तु अनेक आहेतच असे ठामपणे म्हणता येणार नाही. म्हणून निर्भेळ एकत्व मानणे हेच उचित होईल. या मुद्याच्या स्पष्टीकरणार्थ आचार्य स्फटिकाचे उदाहरण देतात. तांबड्या फुलाजवळील स्फटिक तांबडा दिसतो तरीही तो खरोखरीच तांबडा आहे असे आपण समजत नाही. तांबडा आहे असे समजणाऱ्यांची चूक अशी की जो गुण केवळ विशिष्ट परिस्थितिजन्य असतो त्याला ते स्फटिकाचे मूळ स्वरूप म्हणून मानतात. हाच विचार पुढे चालवून असे म्हणता येईल की तांबड्या फुलाच्या सान्निध्यामुळे दिसणारा तांबडा रंग हा जर त्याचे मूळ स्वरूप नाही तर सूर्यप्रकाशात त्याचा दिसणारा पांढरा रंग मात्र मूळचा आहे असे तरी कसे म्हणता येईल? तात्पर्य असे की मूलभूत दृष्टीने विचार करता प्रत्यक्षीकरणाच्या आधारावर वस्तूंमध्ये मूलतः अमुक गुणधर्म आहेत अथवा त्यांच्यात विविधता आहे हे म्हणणे तर्काच्या कसोटीला टिकू शकत नाही.

(२) वाळवंटात एखाद्या ठिकाणी पाण्याचा तलाव (मृगजळ) दिसतो परंतु हा भ्रम आहे





असे आपण म्हणतो. याचे कारण असे की तो तलाव थोड्याच वेळात अदृश्य होऊन त्या ठिकाणी पुन्हा वाळूचा पट्टा दिसतो. प्रश्न असा आहे की हा वाळूचा पट्टा तरी खरा कशावरून ? तोही भ्रामक असणे शक्य नाही काय ? हा पट्टा सर्वांना दिसतो व तो अदृश्य होत नाही हे सर्व खरे असले तरी तो नंतर अदृश्य होण्याची व तेथे दुसरे काही तरी दिसण्याची तार्किक शक्यता नाकारता येत नाही. असे असले तरी आपला कोणताही अनुभव वस्तूच्या अस्तित्वाच्या दृष्टीने पूर्णतः भ्रामक आहे असा मात्र याचा अर्थ नाही. अनुभवाच्या आधारावर वस्तूंवर आरोपित केलेले गुण भ्रामक ठरले तरी मूळ वस्तचे अस्तित्वच त्यामुळे भ्रामक ठरत नाही, नव्हे ते अस्तित्व शंकातीत रहाते. रज्जुसर्पानुभवात सर्पाचे गुण नंतर भ्रामक ठरले तरी रज्जूच्या अस्तित्वाबद्दल शंका घेण्यास काहीही कारण दिसत नाही. त्या रज्जूच्या ठायी वास करणाऱ्या गुणांबद्दल शंका घेता येईल परंतु तिच्या अस्तित्वाबद्दल मात्र शंका घेता येणार नाही. याचा अर्थ असा की वस्तूच्या गुणांचा निर्देश न करता फक्त तिच्या अस्तित्वाबद्दलच आपण बोललो तर आपल्या विधानांच्या सत्यतेबद्दल पूर्णपणे निश्चिती बाळगता येते. गुणांचा उल्लेख केल्याबरोबर मात्र असत्यपणाच्या दोषास आपण पात्र होतो. म्हणून शुद्ध अनुभव व शुद्ध अस्तित्व यांची शक्यता केव्हाही नाकारता येणार नाही.

(३) स्वप्नानुभव हा जागतावस्थेतील अनुभवाहून मूलतः भिन्न नाही. स्वप्न चालू असेपर्यंत त्यात प्रत्यक्षित होणाऱ्या वस्तूंच्या सत्यतेबद्दल आपल्याला जराही शंका नसते. जागतावस्थेत आल्यानंतरच त्या वस्तु असत्य असल्याचे आपल्याला प्रतीत होत असले तरी स्वप्न पडल्याचे आपण नाकारीत नाही. हे लक्षात घेता जागृतावस्थेतील अनुभव हाही अधिक स्थिर स्वरूपाचे स्वप्न असू शकेल व त्यातून अगदी वेगळ्या प्रकारची जागृत अवस्था अस्तित्वात येणे शक्य आहे. तसेच या अवस्थेच्या संदर्भात आपली सध्याची जागृतावस्था केवळ स्वप्नरूप असू शकेल असे प्रतिपादण्यात कोणतीही तार्किक विसंगती उत्पन्न होत नाही.

वरील मुद्दा मांडणारे आचार्य बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व नाकारतात असे म्हणता येणार नाही. त्यांची शंका तार्किक स्वरूपाची आहे. त्यांचे म्हणणे असे की स्वप्न प्रत्यक्षात चालू असेपर्यंत आपण स्वप्नात आहोत हे आपण जाणू शकत नाही. स्वप्न संपून जागृतावस्थेत आल्यानंतरच आपल्याला ते स्वप्न असल्याची जाणीव होते. अगदी याचप्रमाणे जागृतावस्थेत असेपर्यंत ही अवस्था म्हणजे एक दीर्घकालीन स्वप्न आहे हे जाणणे आपल्याला शक्य नाही. जागृतावस्थेतील अनुभवापेक्षा अन्य स्वरूपाचा अनुभव आल्यानंतरच ते जाणणे शक्य होईल. यामुळे जागृतावस्थेत दिसणाऱ्या वस्तूंच्या सत्यतेबद्दल संशय घेणे तार्किक दृष्टीने अगदी शक्य आहे. आपला अनुभव हाच फक्त संशयातीत आहे. अनुभवलेल्या वस्तु संशयातीत नाहीत. 'सत्' व तत्संबंधीचा आपला अनुभव यांच्या अस्तित्वाबद्दल शंभर टक्के निश्चिती मानता येते. अशा प्रकारे ब्रह्मन् म्हणजे शुद्ध अविशेष व अद्वय अशा अस्तित्वाचा अनुभव होय.

या सर्व विवेचनावरून हे स्पष्ट होते की आचार्यांचा संशयवाद वस्तुसंबंधीचा नसून तार्किक स्वरूपाचा आहे. तसेच सृष्ट्युत्पत्तीच्या सिद्धान्तांशी त्यांना काहीच कर्तव्य नाही. त्यांचा प्रश्न इतकाच आहे की आपण पहात असलेल्या वस्तु जर विशिष्ट प्रकारच्या वास्तविक (physical) शारीरिक व मानसिक यंत्रणेच्या स्वरूपानुसार दिसत असतील तर त्या आपल्याला दिसतात तशाच असतील असे मानण्यास आधार काय ? यंत्रणेच्या एका स्वरूपातून होणारे प्रत्यक्षीकरण सत्य व दुसऱ्या स्वरूपातून होणारे प्रत्यक्षीकरण मात्र आभास असे आपण का मानावे ? पूर्वीच्या उदाहरणातील तांबडा स्फटिक खोटा व शुभ्र स्फटिक खरा हे कशावरून ? वस्तूचे प्रत्यक्षीकरण यंत्रणेशिवाय अशक्य असल्याने वस्तूच्या मूळ स्वरूपाचे ज्ञान आपल्याला केव्हाही होणे शक्य नाही. म्हणून आपण ज्याला मूळ वस्तु समजतो

अनुक्रमणिका





तो खरे पहाता वस्तूचा आभासही असतो. मात्र हा आभास चांगला असतो कारण आपण ज्याला आभास समजतो त्या आभासाप्रमाणे हा आभास आपल्याला दगा देत नाही.

तात्पर्य

वरील सर्व विवेचनावरून सुरुवातीला वर्णिल्याप्रमाणे शांकर वेदान्ताचे चार भाग परस्परांचा पाठपुरावा कसा करतात हे स्पष्ट होईल. तसेच शांकर मताप्रमाणे बुद्धिद्वारा प्रतीत होणारे स्वरूप हे सत् चे स्वरूप कसे नाही हेही लक्षात येईल.

यानंतर व्याख्यानाच्या शेवटी व्याख्यात्यांनी शांकर मताचे आधुनिक पाश्चात्य तत्त्ववेत्ते विट्गिन्स्टीन व रसेल यांच्या विचारांशी साम्यभेद दर्शवून आपल्या व्याख्यानाचा समारोप केला.

व्याख्यानाचा हा गोषवारा वाचताना वाचकांनी कृपेने परिभाषेसंबंधीच्या अडचणी लक्षात घेऊन तो वाचावा अशी विशेष विनंति करावयाची आहे. विद्यापीठीय शिक्षण घेतलेल्या आपणा सर्वांना मूळ संस्कृत भाषेत असलेल्या भारतीय दर्शनांचा उच्च प्रकारचा अभ्यास आजतागायत इंग्रजी भाषेतून करावा लागला व पुढेही बरीच वर्षे ही परिस्थिती चालू रहाणे अपरिहार्य आहे अशा स्थितीत संस्कृतमधील मूळचे पारिभाषिक शब्द अगदी नेमका अर्थ व्यक्त करणाऱ्या इंग्रजीत उतरविणे व नंतर या इंग्रजीतून ते देशी भाषात आणणे हे कार्य अशक्य नसले तरी बरेच बिकट आहे व असे करताना मोठमोठ्या विद्वानांचाही गोंधळ होतो. तेव्हा मजसारख्या सामान्य व्यक्तीला किती अडचण भासत असेल याची कल्पना सहृदय वाचकांना सहज येऊ शकेल. म्हणून त्यांनी या बाबतीत सहानुभूती राखून हा लेख वाचल्यास आभारी होईन.





श्री. अद्वयानंद गळतगे

लिंगभेद आणि उत्क्रांति – ४

लिंगभेद हे जीवांचे मूलभूत किंवा व्यवच्छेदक लक्षण नाही हे आपण पूर्वी सविस्तरपणे पाहिले आहे. अर्थात् लैंगिक प्रजोत्पादन हेही प्रजोत्पादनाचे व्यवच्छेदक लक्षण होऊ शकत नाही हे ओघानेच आले. प्रजोत्पादनाचा व लिंगभेदाचा काहीच संबंध नाही ; इतकेच नव्हे तर प्रजोत्पादनामध्ये लैंगिक संयोगामुळे अडथळा निर्माण होतो हे लक्षात घेतल्यास लिंगभेद प्रजोत्पादनासाठी नसून अन्य गोष्टींशी तो संबद्ध आहे हे स्पष्ट होईल. मागच्या दोन लेखांकात आपण पाहिल्याप्रमाणे लिंगभेद हा प्रजोत्पादनाशी संबद्ध नसून उत्क्रांतीशी संबद्ध आहे. निरनिराळ्या जीवजातींची उत्क्रांती लैंगिक प्रजोत्पादनामुळेच शक्य झाली असून स्वत: मानवाचा उदय लिंगभेदाच्या– किंवा लैंगिक प्रजोत्पादनाच्या– अभावी झाला नसता असे म्हणावयास हरकत नाही. अशा रीतीने लिंगभेदाचा उदय ही उत्क्रांतीच्या दृष्टीने एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण घटना असून तिचा उगम शोधणे फार महत्वाचे आहे. मात्र ते तितकेसे सोपे नाही. प्रारंभिक परिस्थितीच्या निश्चित माहितीच्या अभावी त्याविषयी आपणाला केवळ तर्कच करणे शक्य आहे. मागच्या लेखांकात आपण पाहिल्याप्रमाणे काही शास्त्रज्ञांच्या मते प्राथमिक अवस्थेतील एकपेशिक जीव एकमेकांना खाऊ लागल्या. (cannibalism) मुळे लैंगिक संयोगाची प्रथा रूढ झाली; तर आणखी काही शास्त्रज्ञांच्या मते पेशींच्या साध्या विभाजनातील दोषांमुळे रंगसूत्रांची विषम विभागणी झाली व परत त्यांचा संयोग झाल्यानंतर ही विषम अवस्था नाहीशी होऊन परत पूर्वीसारखी समावस्था प्रस्थापित झाली. आणि ती त्या पेशींना फायदेशीर ठरल्यामुळे ही संयोगाची पद्धत त्यांच्यात रूढ झाली. म्हणजे या दृष्टिकोनानुसार लैंगिक संयोग दोषातून वा अपघातातून निर्माण झाला. आणि हल्लीच्या पेशीमध्ये संयोगापूर्वी रंगसूत्रांची विषम विभागणी (meiosis) होत असल्यामुळे हाच तर्क बरोबर आहे असे वाटते[१].

द्विलिंगी प्राण्यांची उत्क्रांती

लैंगिक संयोगाचा उगम कसाही झालेला असला तरी त्यापासून फायदे होतात हे सिद्ध होताच तो सर्व जीवांचे अविभाज्य अंग बनला हे स्पष्ट आहे. दोन भिन्न पेशींच्या संयोगामुळे कोणते फायदे होतात हे मागच्या लेखांकात सांगितले आहे. एकपेशिक जीवांच्या बाबतीत हा संयोग दोन पेशी एकत्र येऊन त्यांच्या रंगसूत्रांचे फेरवाटप किंवा अदलाबदल (प्रकलविनिमय) होण्याला कारणीभत ठरतो. बहुपेशिक प्राण्यांनी हा प्रश्न खास लैंगिक पेशी (gamets) निर्माण करून सोडवला आहे. पण वर म्हटल्याप्रमाणे लैंगिक संयोग प्रजोत्पादनासाठी आवश्यक नसून उत्क्रांतीसाठी किंवा वांशिक जोम टिकविण्यासाठी आवश्यक असल्यामुळे प्रत्येक प्रजोत्पादनामध्ये त्यांची कास धरलीच पाहिजे असे नाही. निदान खालच्या वर्गातील अनेक जीव आपले प्रजोत्पादन नेहमी अलिंगी बीज (spore) निर्माण करून त्यांच्या मार्फत – म्हणजे अलिंगी पद्धतीने– करतात; व अशा अलिंगी प्रजोत्पादनाच्या अनेक पिढ्या झाल्यानंतर मध्येच एकादे वेळी लैंगिक प्रजोत्पादनाची कास धरतात. म्हणजेच खालच्या वर्गात लैंगिक प्रजोत्पादन हे सक्तीचे नसून पर्यायी किंवा ऐच्छिक व क्वचित अपवादात्मक आहे.

आता खास लैंगिक पेशी तयार करून मध्येच लैंगिक प्रजोत्पादनाची कास धरणाऱ्या या बहुपेशिक जीवांचे लिंग कोणते मानावयाचे असा प्रश्न निर्माण होतो. पण वस्तुत: त्यांना कोणत्याच

१. रंगसूत्रे व लिंगभेद याविषयीचा विचार एका स्वतंत्र लेखात करावयाचा आहे.





लिंगाचे मानता येत नाही. कारण एकच जीव दोन्ही लिंगांच्या पेशी तयार करतो. म्हणून या जीवापुरते बोलायचे झाल्यास अजून लिंगभेद निर्माणच झालेला नाही असे म्हणावे लागते. फार तर असे म्हणता येईल की लिंगभेदाचा उदय झालेला असला तरी तो एकपेशिक जीवा-पुरता व बहुपेशिक जीवांच्या प्रजोत्पादक लैंगिक पेशीं-(gamets) पुरता मर्यादित आहे. बहु-पेशिक जीवांना किंवा त्यांच्या शरीरांना तो लागू नाही. आणि हे स्वाभाविक आहे. प्रारंभिक बहुपेशिक जीवांच्या शरीरात सुरुवातीला लिंगभेद निर्माण न होण्याचे कारण आपल्याला लिंगभेदाच्या उगमाकडे दृष्टि फेकल्यास उमजेल. कारण आपण पूर्वी पाहिल्याप्रमाणे लिंगभेदाचा उदय कामाच्या विभागणीतून झाला असल्याने व ही कामाची विभागणी दोन भिन्न **जननपेशींचा** संयोग घडवून आणण्यासाठी निर्माण झाली असल्याने अशा प्रकारचा दोन भिन्न जननपेशींचा संयोग घडवून आणण्यासाठी बहुपेशिक जीव भिन्नलिंगी असलेच पाहिजेत असे नाही.[२] आणि म्हणून खालच्या वर्गात अनेक प्राणी भिन्नलिंगी असण्याऐवजी भिन्नलिंगी जननपेशी तयार करणारे लिंगविहीन किंवा लैंगिक दृष्टचा उदासीन प्राणी असल्याचे आढळून येतात. हे भिन्नलिंगी जननपेशी तयार करणारे, पण स्वतः लैंगिक दृष्टचा उदासीन असणारे जीव हे नंतर उत्क्रांत झालेल्या द्विलिंगी जीवांचे पूर्वज होत.

अशा प्रकारचा सर्वात प्राथमिक स्वरूपातील बहुपेशिक जीव — ज्याला वनस्पती किंवा प्राणी यापैकी कोणत्याही वर्गात घालता येत नाही — व्हॉलवॉक्स हा असून त्याचे वर्णन अलिंगी प्रजो-त्पादनाच्या संदर्भात पूर्वी येऊन गेले असल्याने त्याची येथे पुनरुक्ति करीत नाही. व्हॉलवॉक्स-प्रमाणे इतरही अनेक प्राणी व वनस्पती दोन्ही लिंगांच्या पेशी (स्त्रीबीज व पुंबीज) निर्माण करतात. हे बीज निर्माण करण्यासाठी शरीराच्या एका वेगळ्या भागात काही पेशी मुद्दाम राखून ठेवल्या जातात. यापैकी ज्या पेशींचे वरचेवर विभाजन होते व म्हणून ज्या आकाराने लहान असतात त्या पुंबीज होतात व ज्यांचे असे वरचेवर विभाजन न झाल्यामुळे ज्या आकाराने मोठ्या असतात त्या स्त्रीबीज बनतात. मागे सांगितल्या-प्रमाणे हा आकारमानातील फरक म्हणजे लिंग-भेदाचा उदय झाल्याचे प्राथमिक (एकपेशिक) जीवातील पहिले चिन्ह होय. हे चिन्ह बहुपेशिक जीवांच्या जननपेशींनाही लागू असल्याचे आढळून येते. तसेच एकपेशिक जीवाप्रमाणे बहुपेशिकांतील जननपेशींचे वर्तनही लैंगिकदृष्टचा भिन्न असल्याचे आढळून येते. म्हणजे पुंबीज लहान आकारमानामुळे चपळ, व उपक्रमशील असतात, तर स्त्रीबीज मोठ्या आकारमानामुळे निष्क्रिय पण संग्रहणशील असतात. अशा रीतीने या बहुपेशिक प्राण्यांच्या जननपेशींमध्ये शारीरिक किंवा रचनात्मक व वर्तनात्मक लिंगभेद निर्माण झाला असला तरी स्वतः ते प्राणी किंवा त्यांचे शरीर लैंगिकदृष्टचा उदासीन-(neutral) च असते. व्हॉलवॉक्स स्पंज, हायड्रा, सी ॲनीमोन, कोरल (प्रवाळ), वायव्हाल्व्ह (शिंपले), बार्नेकल, इत्यादी प्राणी याची उदाहरणे होत. याउलट काही प्राणी एक पाऊल पुढे जाऊन शारीरिक फेरफारही घडवून आणू शकले आहेत. याचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे गोगलगाय होय. या प्राण्याचे शरीर लैंगिकदृष्टचा उदासीन असण्याऐवजी द्विलिंगी (hermaphrodite) बनले आहे. कारण या प्राण्यात दोन्ही लिंगांची जननेंद्रिये असून ती एकलिंगी प्राण्यातील जननेंद्रियाप्रमाणे कार्यप्रवणही होतात. म्हणजे दोन गोगलगायी एकत्र येऊन एकमे-कांच्या शरीरात दोन्ही जननेंद्रियांच्या मार्फत पुंबीज व

---

२. उच्च वर्गात दोन भिन्न लिंगाच्या व्यक्तीमध्येच संयोग होत असला तरी तो भिन्न जननपेशींचा संयोग घडवून आणण्यासाठीच होत असतो हे लक्षात ठेवले पाहिजे. उत्क्रांतीच्या दृष्टीने पाहता येथे दोन भिन्न जननपेशी आपला परस्पराशी संयोग साधण्यासाठी व्यक्तींचा उपयोग करून घेतात असे म्हणता येईल! त्यासाठी या भिन्न लिंगाच्या जननपेशींनी स्वतः प्रमाणेच भिन्नलिंगाच्या व्यक्ति निर्माण केल्या आहेत असे म्हणता येईल!

अनुक्रमणिका





स्त्रीबीज यांची देवाणघेवाण करतात. (हा एकपेशिक जीवांच्या प्रकलविनिमयाचाच एक प्रकार समजावयास हरकत नाही.) येथे दोन्ही प्राणी एकाच वेळी दोन्ही लिंगांची – नर व मादी यांची – कामे पार पाडतात. तथापि त्यांच्या शरीरात लिंगभेद निर्माण झाला आहे असे म्हणता येत नाही कारण, लिंगभेदाचा उगम कामाच्या विभागणीतून झाला आहे, आणि येथे तर कामाच्या विभागणीऐवजी त्याचे संघट्टन झाले आहे. म्हणूनच या प्राण्यांना लिंगभेदापासून मिळणारा फायदा मिळत नाही. बहुतेक द्विलिंगी प्राणी मंदगामी, सुस्त, किंवा एकाच ठिकाणाला खिळून राहिलेले असे आढळून येतात ही गोष्ट लक्षात ठेवण्यासारखी आहे. याउलट सर्वच एकलिंगी प्राणी चपळ, क्रियाशील, व साहसी आढळून येतात. गांडूळ, गोगलगाय, शिंपले इत्यादी प्राणी मंदगामींची ओळखीची उदाहरणे होत. याउलट बार्नेकल, सी अनीमोन, कोरल, सी स्क्वर्ट, इ. प्राणी एकाच ठिकाणी खिळून राहणाऱ्या द्विलिंगीयांची उदाहरणे होत. याशिवाय अनेक द्वि लिंगी प्राणी परोपजीवी किंवा बांडगुळी जीवन जगणारे आढळून येतात. अनेक प्रकारचे जंत (flatworms) व जळवा ही याची उदाहरणे होत.

स्वोत्पत्ती व परोत्पत्ती

प्रजोत्पादनाच्या दृष्टीने द्विलिंगी प्राण्यांच्या पुढे एक समस्या उभी राहते. ती म्हणजे या प्राण्यांनी निर्माण केलेली दोन्ही लिंगांची जननबीजे एकमेकाशी संयोग पावण्याचीच शक्यता जास्त असते आणि प्रत्यक्षात अनेक प्राण्यात असा संयोग घडूनही येतो. पण मग स्वतःच्याच बीजापासून होणारे हे प्रजोत्पादन व अलिंगी प्रजोत्पादन यामध्ये फरक काय उरला? लैंगिक संयोगाचा उदय दोन भिन्न जीवपेशींच्या संयोगासाठी निर्माण झाला आहे आता बहुपेशिक प्राण्यांच्या बाबतीत दोन भिन्न जननपेशीच संयोग पावतात हे खरे आहे. पण या दोन भिन्न जननपेशी एकाच प्राण्यापासून निर्माण होत असतील तर म्हणावे तसे वैविध्य प्रजेमध्ये निर्माण होणार नाही हे उघड आहे अलिंगी प्रजोत्पादनाचाच हा एक दीर्घसत्री व दूरमार्गी प्रकार म्हणता येईल. एकाच प्राण्याच्या दोन्ही बीजापासून निर्माण झालेली प्रजा पितरासारखीच असल्यामुळे तिच्यामध्ये उत्क्रांतीच्या दृष्टीने सुप्त सामर्थ्य फारच मर्यादित असते हा स्वोत्पत्तीचा प्रकार होय. या उलट दोन भिन्न जीवांच्या जननपेशींच्या संयोगामुळे निर्माण होणाऱ्या प्रजेमध्ये खऱ्या अर्थाने वैविध्य निर्माण होते व तिची उत्क्रांतिशीलताही अधिक असते. आणि लैंगिक संयोगाचा उद्देश याच पद्धतीच्या संयोगाने सफल होतो. हा परोत्पत्तीचा प्रकार होय[३]. द्विलिंगी प्राणी स्वोत्पत्ती टाळण्यात कितपत यशस्वी होतात यावरच त्यांची जीवनातील यशस्विता अवलंबून आहे. या दृष्टीने पाहिले तर अनेक द्विलिंगी प्राणी स्वोत्पत्ती टाळण्यासाठी व परोत्पत्ती साधण्यासाठी निरनिराळ्या मार्गाचा अवलंब करीत असल्याचे आढळून येतात. उदा. पुंबीज व स्त्रीबीज निरनिराळ्या वेळीं मुक्त करणे, किंवा त्यांच्यामध्ये रासायनिक अपकर्षण निर्माण करणे, व इतर प्राण्यांच्या जननबीजाविषयी रासायनिक आकर्षण निर्माण करणे इत्यादी.

परोत्पत्तीमुळेच उत्क्रांतीमध्ये खऱ्या अर्थाचे नाविन्य निर्माण होत असल्यामुळे लैंगिक प्रजोत्पादनाचा उद्देश मुळात परोत्पत्ती साधण्याचाच असावा हे स्वाभाविक आहे. या दृष्टीने द्विलिंगी प्राणी हे परोत्पत्ती साधण्यास फारच प्रतिकूल व अडचणीचे ठरतात व म्हणून ते उत्क्रांतीच्या खालच्या थरात आढळून येतात. तथापि अलिंगी प्रजोत्पादन करणाऱ्या जीवापेक्षा ते एका अर्थाने प्रगत मानता येतील. कारण द्विलिंगी प्राण्यांचे

३. स्वोत्पत्ती व परोत्पत्ती हे शब्द अनुक्रमे autogamic किंवा endogamic reproduction व exogamic reproduction या प्रजोत्पादनाच्या प्रकाराबद्दल वापरले आहेत.

अनुक्रमणिका





आत्मबीजफलन (self-fertilization) म्हणजे एक प्रकारचा लैंगिक संयोगच असल्याने तो अलिंगी प्रजोत्पादनापेक्षा उत्क्रांतीच्या दृष्टीने अधिक फायदेशीर असतो. अलिंगी बीजापेक्षा हे आत्मफलनाने निर्माण झालेले बीज भिन्न असतात. पण या बीजापेक्षा परबीजफलना- (cross-fartilization)ने निर्माण झालेले बीज जास्त भिन्न असतात. म्हणून परबीजफलन साधण्याकडे द्विलिंगी प्राण्यांची व वनस्पतींची प्रवृत्ति दिसून येते. यासाठी द्विलिंगी प्राणी व वनस्पती नानातऱ्हेच्या युक्त्या योजतात. (कारण परबीजफलन साधण्यामध्ये द्विलिंगी अवस्था फारच अडचणीची ठरते). परबीजफलनासाठी एकलिंगी अवस्थाच —म्हणजे नर व मादी अशा वेगळ्या जीवांची अवस्थाच अधिक सोयीस्कर व आदर्श आहे. आणि म्हणूनच ती पुढे सर्रास अवलंबिली गेल्याची आढळून येते. या एकलिंगी अवस्थेमुळे पुढे जीवांना परोत्पत्तीची शाश्वती मिळाली व उत्क्रांतीला चालना मिळाली. एकलिंगी अवस्थेचे उत्क्रांतीच्या दृष्टीने झालेले फायदेशीर परिणाम पुढे स्पष्ट झाले आहेत. कारण एकलिंगी अवस्थेमुळेच प्राणी क्रियाशील, चपळ, व साहसी बनले आहेत. याउलट वर उल्लेख केल्याप्रमाणे द्विलिंगी प्राणी मंदगामी, सुस्त, एकस्थायी किंवा परोपजीवी आहेत.

द्विलिंगी व एकलिंगी प्राण्यांना जोडणारे दुवे

दोन्ही लिंगे एकत्र करण्यापेक्षा वेगळी करणे उत्क्रांतीच्या दृष्टीने अधिक फायदेशीर ठरल्यामुळे एकलिंगी अवस्था पुढे सार्वत्रिक झाल्याची व उच्च वर्गातील प्राण्यांचे ती व्यवच्छेदक लक्षण बनल्याची आढळून येते. पण द्विलिंगी अवस्थेपासून एकलिंगी अवस्थेची उत्क्रांति झाली असेल तर मधल्या स्थित्यंतराच्या काळातील दोन्ही अवस्थांना जोडणाऱ्या जीवांच्या अस्तित्वाची अपेक्षा करणे अनाठायी ठरणार नाही. आणि सुदैवाने असे अनेक दुवे आढळून येतात. कदाचित् हे प्राणी प्रत्यक्षात दुवे नसले तरी त्यावरून एकलिंगी अवस्थेची कशी उत्क्रांती झाली असावी याची चांगली कल्पना येते. उदा. लिंपेट (Crepidula) नावाचा एकाच ठिकाणी चिकटून राहणारा द्विलिंगी प्राणी असून तो वसाहत करून राहणाऱ्या मृद्वंगी (molluse) वर्गात मोडतो. हा प्राणी दिसायला उपड्या नावेसारखा असून अनेक प्राणी एकमेकावर लगोरीसारखे चिकटून बसल्यामुळे त्यांचा एक ढीग बनतो. सर्वात खालचा प्राणी दगडाला किंवा खडकाला चिकटलेला असून तो आकारमानाने सर्वात मोठा व मादी असतो; तर सर्वात वरचा प्राणी आकारमानाने सर्वात लहान व नर असतो. मधले प्राणी आकारमानाने मध्यम व मादी व नर यांच्या दोन्ही लक्षणांनी युक्त असतात. सर्वात खालचा प्राणी मादी असला तरी तो प्रथम जेव्हा खडकाला चिकटतो त्यावेळी आकाराने लहान व नरच असतो. पण त्याची वाढ झाल्यामुळे त्याचा आकार वाढून तो मादीत रूपांतर पावतो. मधले प्राणी रूपांतर पावण्याच्या प्रक्रियेमध्ये असल्यामुळे ते नर व मादी यांच्या दोन्ही चिन्हांनी युक्त असतात. सर्वात वरचा प्राणी आकाराने सर्वात लहान व नर असतो. खरा; पण त्याची वाढ झाल्यानंतर त्याचेही लिंगांतर घडून येणार असते. अशा रीतीने हा प्राणी बीजरूपाने द्विलिंगी (Potentially hermaphrodite) असतो असे म्हणावयास हरकत नाही. द्विलिंगी अवस्थेपासून एकलिंगी अवस्थेत या प्राण्याच्या आयुष्यातच स्थित्यंतर घडून येत असल्यामुळे बीजरूपी द्विलिंगी प्राणी शारीरिक दृष्टचा एकलिंगी कसे (उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत) बनणे शक्य आहे याची यावरून कल्पना येते. कारण या प्राण्यात नर आकाराने लहान व माद्या आकाराने मोठ्या (मधले द्विलिंगी प्राणी आकाराने दोन्हींच्या मध्यम) असल्याचे आढळून येत असल्यामुळे येथे लिंगभेद इतर द्विलिंगी प्राण्याप्रमाणे जननेंद्रियापुरता (किंवा जननपेशीपुरता) मर्यादित न राहता तो शरीराचेही वैशिष्टच (लक्षण) बनला आहे. (खालच्या वर्गात पुल्लिंगी पेशीप्रमाणे नर आकाराने लहान असतात व माद्या स्त्रीलिंगी पेशीप्रमाणे नेहमी आकाराने मोठ्या असतात या सर्वसामान्य नियमाचा मागे उल्लेख केलाच आहे.)

लिंपेट हा प्राणी मुळात द्विलिंगी असूनही एकदा नर व एकदा मादी व एकदा द्विलिंगी बनून त्या त्या

अनुक्रमणिका





लिंगाची वेगवेगळी शारीरिक वैशिष्टये दर्शवितो. पण लिंगभेद केवळ शरीरापुरताच मर्यादित राहून चालणार नाही ; त्याचे त्या प्राण्याच्या वर्तनातही पडसाद उमटले पाहिजेत. तरच खऱ्या अर्थाने त्यांच्यात लिंगभेद निर्माण झाला आहे असे म्हणता येईल. उदा. नर हा पुल्लिंगी पेशीप्रमाणे केवळ आकाराने लहान असून चालणार नाही; तर तो लैंगिकदृष्टया क्रियाशील व उपक्रमशीलही बनला पाहिजे. तसेच मादी ही आकाराने मोठी तशीच स्त्रीलिंगी पेशीप्रमाणे लैंगिकदृष्टया निष्क्रिय पण संग्रहशील- (conservative) ही बनली पाहिजे. बऱ्याचशा सागरी प्राण्यात लिंगभेद निर्माण झाला असला तरी तो वर्तनात स्पष्ट झालेला नसल्यामुळे त्या प्राण्यांना लिंग-भेदापासून– परोत्पत्ती साधण्यापलीकडे काहीच फायदा झालेला नाही. त्यामुळे ते प्राणी एक-लिंगी असले काय किंवा द्विलिंगी असले काय, त्यांच्या जीवनात म्हणावा तसा फरक पडणार नाही हे उघड आहे. ही गोष्ट कालव (oyster) या प्राण्यावरून स्पष्ट होते. हा प्राणी प्रथम नर असतो, व नंतर मादी बनतो. पण काही कालान परत मादीचा नर बनतो. व अशा रीतीने आयुष्यभर लिंग बदलत राहतो. या प्राण्यात लिंगभेद वर्तनात प्रकट झालेला नसल्यामुळे लिंग बदलणे ही त्याच्या दृष्टीने केवळ प्रजोत्पादनाची सोय बनली आहे. म्हणून हा प्राणी सर्वार्थाने द्विलिंगीच मानावयास हरकत नाही. या उलट श्रिप नावाच्या खेकडयासारख्या कवचधारी (crustacean) प्राण्यात लिंगभेद वर्तनात प्रकट झालेला आढळतो. हा प्राणी जेव्हा आकाराने व वयाने लहान असतो तेव्हा नर असतो. त्याचे वर्तनही नरासारखे असते. कारण तो आपल्या-पेक्षा दुप्पट आकाराच्या मादीशी लैंगिक पुढाकार घेऊन संयोग पावतो. त्याची वाढ एवढयावरच थांबली असती तर कदाचित् तो आयुष्यभर नरच राहिला असता. पण तो तसाच वाढत राहतो व त्याची वाढ पूर्ण होताच त्याचे मादीत रूपांतर होते! त्याचा वीर्यकोश खुरटत जाऊन शेवटी पूर्णपणे नाहीसा होतो व बाजूचा अंडकोश वाढत जाऊन तो पूर्णपणे कार्यप्रवण होतो. येथे द्विलिंगी अवस्थेतून एकलिंगी अवस्था कालपरत्वे निर्माण झाली आहे असे म्हणता येईल. कारण येथे लिंगे (नर व मादी) वेगळी झाली असली तरी ती भिन्न व्यक्तीमध्ये वेगळी झालेली नसून एकाच व्यक्तीमध्ये कालामध्ये वेगळी झाली आहेत. तसेच येथे द्विलिंगी अवस्थेपासून एकलिंगी अवस्था केवळ शरीरातच निर्माण झाली आहे असे नसून ती वर्तनातही प्रकट झाली आहे. कारण या प्राण्याचे वर्तन लिंगविशिष्ट झाले आहे.

हल्ली नर व मादी म्हणून स्वतंत्रपणे जगणारे (एकलिंगी) प्राणी एकदम निर्माण झालेले नसून हळुहळू द्विलिंगी प्राण्याच्या शरीरात व वर्तनात फरक पडत गेल्यामुळे निर्माण झाले आहेत हे यावरून स्पष्ट आहे. म्हणजे लिंगविशिष्ट लक्षणे द्विलिंगी प्राण्याच्या शरीरात हळुहळू प्रवेश करीत गेली आहेत. ही लक्षणे प्रथम जननपेशीत, नंतर जननेंद्रियात, त्यानंतर शरीरात व शेवटी वर्तनात जसजशी प्रवेश करीत गेली तसतशी एकलिंगी अवस्था अधिकाधिक उत्क्रांत होत गेली. उत्क्रांतीच्या या सर्व अवस्थातील प्राणी आपल्याला आढळून येतात. लिंगभेदाने शरीरात व वर्तनात प्रवेश केला तरी काही प्राण्यात तो स्पष्ट झालेला नसतो असे आढळते. द्विलिंगी प्राण्यात एकाच लिंगाच्या लक्षणाने प्रावल्य मिळविल्यामुळे तो प्राणी एकलिंगी बनला असला तरी विरुद्ध लिंगाची लक्षणेही बीजरूपाने अस्तित्वात असल्या-मुळे तो प्राणी अशा रीतीने बीजरूपाने द्विलिंगी असतो. काही प्राण्यांचे कृत्रिमपणे लिंग बदलता येते यावरून हे स्पष्ट आहे. लँप्री हा ईलसारखा दिसणारा जलचर प्राणी प्रथम दोन्ही लिंगाच्या लक्षणांनी युक्त असतो. अंडकोश व वीर्यकोश हे दोन्ही त्याच्यात संयुक्त रीत्या वाढतात. पण प्रौढपणी यापैकी एकच ग्रंथी कार्यप्रवण होते. (पण यापैकी कोणती ग्रंथी कार्यप्रवण होईल हे त्या दोन्ही बीजकोशाकडे पाहून सांगणे अशक्य असते.) बेट्टा नावाच्या माशामधील मादीचा अंडकोश शस्त्रक्रियेने काढून टाकल्यास बाजूची तटस्थ अवस्थेतील जननग्रंथी वीर्यकोश बनते व आश्चर्य म्हणजे कार्यप्रवणही होते. मादीला नराप्रमाणे कल्ले फुटतात. तो आता नर बनलेला




असतो. आणि तो इतर मादीशी संयोगसुद्धा करतो. उच्च वर्गातील प्राण्यातसुद्धा अशी परिस्थिती निर्माण होऊ शकते. एका मोठ्या जातीच्या बेडकात (Bufo) नरामध्ये वीर्यकोशाजवळच एक अंडकोशासारखा अवयव (Bidder's organ) असून वीर्यग्रंथी शस्त्रक्रियेने काढून टाकल्यास तो कार्यप्रवण होतो. नराची मादी बनते व नराशी संयोग करून प्रजोत्पादनही करू शकते. सामान्यतः बेडकामध्ये लहान वयात दोन्ही लिंगांचे बीजकोश एकत्रच वाढत असल्याचे आढळून येतात. काही माशातही अशी परिस्थिती आढळून येते. कोंबड्या-तही शस्त्रक्रियेने व क्वचित् निसर्गतः लिंगपरिवर्तन शक्य आहे. मात्र येथे नराची मादी बनण्याऐवजी मादीचा नर बनतो. कोंबडीचा अडकोश शस्त्र-क्रियेने काढून टाकल्यास बाजूच्या तटस्थ पेशी वाढून वीर्यग्रंथी बनतात व तिला कोंबड्याप्रमाणे डोक्यावर तुरा, व झुपकेदार पिसारा फुटतो. यापेक्षा उच्च वर्गात म्हणजे सस्तन प्राण्यात अशा प्रकारे शस्त्रक्रियेने प्रौढपणी लिंग बदलणे अशक्य आहे. **प्राण्यांची जशी उत्क्रांति होत जाईल तसा लिंगभेद अधिक महत्त्वाचा व म्हणून दृढमूल किंवा अपरिवर्त-नीय बनत जातो.** तथापि सस्तन प्राण्यामध्येसुद्धा गर्भावस्थेत अगर बऱ्याच लहानपणी शस्त्रक्रिया व हॉर्मोन्सिच्या साहाय्याने लिंग बदलता येते. ही गोष्ट सस्तन प्राणीसुद्धा गर्भावस्थेत द्विलिंगी असतात हे सिद्ध करते. सस्तन प्राण्यांचे पूर्वज द्विलिंगी होते हे सिद्ध करणारे अवयव त्यांच्या गर्भावस्थेतच असतात असे नाही, ते त्यांच्या प्रौढावस्थेतसुद्धा अवशेषरूपाने (rudiments) आढळून येतात. उदा० मानवात व इतर सस्तन प्राण्यात नरात प्राथमिक अवस्थेतील गर्भाशय (*uterus masculanis*) असते.[४] तसेच मादीमध्ये 'गार्टनरची नलिका' या नावाने ओळखली जाणारी प्राथमिक वीर्यनलिका असते. त्याचप्रमाणे मानवात (व इतर सस्तन प्राण्यात) पुरुषाला प्राथमिक अवस्थेतील स्तन असतात, तर स्त्रीमध्ये प्राथमिक अवस्थेतील शिश्न (योनीलिंग) असते. आपण एकेकाळी द्विलिंगी होतो – म्हणजे आमची उत्क्रांती द्विलिंगी प्राण्यापासून झाली आहे – या गोष्टीची आठवण करून देणाऱ्या या खुणा असून त्यांची उपपत्ति उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोनाखेरीज लावणे अशक्य आहे.

एकलिंगी प्राण्यांची उत्क्रांती

द्विलिंगी अवस्था खालच्या वर्गात व उत्क्रांतीच्या प्राथमिक स्तरात आढळून येते. हे प्राणी मंदगामी किंवा एकाच ठिकाणी चिकटून बैठे जीवन जगणारे किंवा परोपजीवी (parasites) आढळून येतात. द्विलिंगी अवस्थेमुळेच हे असे बनले आहेत किंवा विकास पावू शकलेले नाहीत हे उघड आहे. या-उलट एकलिंगी प्राणी चपळ, क्रियाशील, व साहसी आढळून येतात, त्यांची उत्क्रांतियुक्त प्रगति एकलिंगी अवस्थेमुळेच शक्य झाली आहे हे उघड आहे. बहुपेशिक प्राण्यात एकलिंगी अवस्था निर्माण होणे म्हणजे लिंगभेदाचा दुसऱ्या वेळी उदय होणे होय; आणि एकपेशिक प्राण्याप्रमाणे या दुसऱ्या वेळच्या लिंगभेदाच्या उदयामुळेच बहुपेशिक प्राण्यांची झपाट्याने उत्क्रांति झाली. मणक्याच्या प्राण्यात द्विलिंगी अवस्था आढळून येत नाही हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. आणि बिन-मणक्याच्या प्राण्यातसुद्धा खालच्या वर्गातच द्विलिंगी अवस्था आढळून येते. कीटक वर्गात द्विलिंगी अवस्था आढळून येत नाही. म्हणूनच की काय तो इतर बिन मणक्याच्या प्राण्यापेक्षा अधिक प्रगत झाला आहे. पृथ्वीचा असा एकही कोपरा नाही की जो कीटकवर्गाने व्यापलेला नाही. एकूण बहुपेशिकांच्या जीवजाती १० लक्ष असल्याचा अंदाज हेस या शास्त्रज्ञाने केला आहे. या १० लक्ष जातींपैकी त्याच्याच अंदाजानुसार ५ ते ७.५ लक्ष जाती, म्हणजे निम्म्यापेक्षा जास्त जाती कीटकांच्याच आहेत.[५] ही गोष्ट कीटकांच्या पृथ्वीवरील

४. काही दिवसापूर्वी हुबळीत एका लैंगिक दृष्टया निर्दोष असलेल्या पण मूल नसलेल्या ५० वर्षे वयाच्या विवाहित पुरुषाच्या पोटातून शस्त्रक्रियेने पूर्णाकृति गर्भाशय काढण्यात आले असून त्याची बातमी स्थानिक दैनिकात फोटोसह प्रसिद्ध झाली आहे. ('संयुक्त कर्णाटक' २८ जून १९६९.)

५. हा १९२८ सालचा अंदाज आहे. ही संख्या हल्ली दुपटीने वाढली आहे. मेटकॉफ् (१९४०) यांच्या अंदाजानुसार १५ लक्ष कीटकांच्या जाती आहेत. अर्थात एकूण जीवजातींची संख्याही त्याच प्रमाणात वाढली आहे.

अनुक्रमणिका





असामान्य यशस्वी जीवनाची द्योतक आहे. सामाजिक कीटकांचा समाज इतका सुसंघटित आहे की मानवाने तो आपला आदर्श बनवावा असे काही लोक सांगत असतात. (हे त्या कीटकांच्या पुढारलेपणाचे लक्षण समजावयाचे की मानवाच्या मागसलेपणाचे लक्षण समजावयाचे हे मात्र ज्याचे त्याने ठरवावे !) लिंगे वेगळी झाल्यामुळेच कीटकांची ही प्रगती साध्य झाली आहे हे स्पष्ट आहे. किंबहुना लिंगभेदाने या सामाजिक कीटकात एक पाऊल पुढे टाकले आहे. कारण त्यांच्यात दोन ऐवजी तीन लिंगे निर्माण झाली आहेत. ही तीन वेगळी लिंगे म्हणजे नर, मादी व कामगार होत ; किंवा पुल्लिंग, स्त्रीलिंग व तटस्थ लिंग (neuter) होत. पहिली दोन प्रजोत्पादनक्षम आहेत, तर तिसरे प्रजोत्पादनास असमर्थ असून केवळ प्रजासंवर्धन हेच त्याचे काम असते. त्यांच्या समाजात ही तीन लिंगांची अवस्था अत्यंत कार्यक्षम ठरली आहे लिंगभेद मुळात कामाच्या विभागणीमधून निर्माण झाला असल्याने कीटकांनी ही कामाची विभागणी एक पाऊल पुढे जाऊन प्रजोत्पादनाप्रमाणे प्रजासंगोपनालाही लागू करून ती अधिक अकार्यक्षम बनवली आहे. लिंगभेद हे एक प्रकारचे कामाचे विशेषीकरण (specialization) असल्याने त्यामध्ये 'उत्पादन' व संघटन अधिक कार्यक्षमतेने घडून यावीत हे अपेक्षितच आहे. (विशेषीकरणाचे फायदे औद्योगिक क्षेत्रापुरतेच मर्यादित आहेत असे समजण्याचे कारण नाही.) मात्र कीटकांची प्रगति इतर प्राण्यांच्या मानाने नेत्रदीपक असली तरी ती मानवाप्रमाणे मुक्तद्वारी नसून बंदिस्त आहे. कीटकांचा लहान आकार हा त्यांना मोठाच अडसर ठरला आहे. (त्यांचा लहान आकार त्यांच्या विशिष्ट तऱ्हेच्या श्वासोच्छ्वसन पद्धतीमुळे– Tracheal breathing– अपरिहार्य ठरला आहे.) त्यामुळे ते मानवाप्रमाणे उच्च मज्जासंस्था निर्मू शकले नाहीत. व परिणामी ते मूलप्रवृत्ती- (instincts) नी जखडलेले राहिले आहेत.

एकलिंगी प्राण्यात लिंगभेद अधिक कार्यक्षम व विकसित होण्याचे कारण स्पष्ट आहे. ज्या कामाच्या विभागणीच्या तत्त्वानुसार मुळात लिंगभेद निर्माण झाला ते तत्त्व या प्राण्यांनी (द्विलिंगी प्राण्याप्रमाणे) केवळ लिंगपेशीपुरते मर्यादित न ठेवता ते शरीरालासुद्धा लागू केले. म्हणजे लिंगपेशीप्रमाणे स्वतःचे शरीरसुद्धा त्यांनी कामासाठी विभागून घेतले. लिंगपेशीप्रमाणे त्यांच्या शरीराचेही विशेषीकरण झाले. म्हणजे पुंबीज ज्याप्रमाणे लैंगिक पुढाकार घेतात, तसे नर लैंगिक पुढाकार घेऊ लागले व स्त्रीबीज जसे लैंगिक दृष्टया तटस्थ अगर निष्क्रिय असतात त्याप्रमाणे माद्या लैंगिक दृष्टया तटस्थ राहू लागल्या. पण त्याचवेळी स्त्रीबीजाप्रमाणे त्या प्रजोत्पादनाच्या दृष्टीने संग्रहशीलही बनल्या.

सर्वच एकलिंगी प्राणी लिंगभेदाचा अशा प्रकारे पूर्णपणे उपयोग करून घेऊ शकले आहेत असे मात्र समजू नये. वनस्पतीमध्ये ही कामाची विभागणी झाली (पुल्लिंगी व स्त्रीलिंगी वनस्पती वेगळया झाल्या) तरी त्यांच्या वेगळया जीवनपद्धतीमुळे त्यांना त्याचा उपयोग होणार नाही हे उघड आहे. आणि म्हणूनच बहुसंख्य वनस्पती द्विलिंगीच राहिल्या आहेत. पण प्राण्यामध्येसुद्धा सर्वच एकलिंगी प्राण्यात लिंगभेद पूर्ण विकसित झाला आहे असे नाही. बरेच सागरी प्राणी एकलिंगी असले तरी ते पुंबीज व स्त्रीबीज निर्माण करण्यापुरतेच होय. हे बीज निर्माण करण्यापलीकडे त्यांच्या शरीराचे वेगळे लिंगवैशिष्टच आढळून येत नाही. वर्तनात तर ते मुळीच आढळून येत नाही. पाणी हे जननबीज वाहून नेण्यास माध्यम म्हणून उपयोगी पडत असल्यामुळे त्यांची लैंगिक उत्क्रांति कुंठित झाली आहे. (जमिनीवरसुद्धा वनस्पतींचे जननबीज वाहून नेण्यास हवा, पक्षी, इत्यादी अन्य माध्यमे असल्यामुळे त्यांचीही लैंगिक प्रगति कुंठित झाली आहे. त्याची जीवनपद्धती प्राण्याहून मूलतः भिन्न असल्यामुळे त्यांची उत्क्रांति वेगळया मार्गाने झाली आहे.) तथापि मासे हे जलचर असूनही त्यांच्या वर्तनात प्राथमिक स्वरूपाचा लैंगिक फरक आढळून येतो. नर ज्या ठिकाणी माद्या अंडी घालतात ते ठिकाण शोधून त्यावर स्वतःचे वीर्य सिंचन





करतात. येथे नर लैंगिकदृष्टया क्रियाशील बनण्याच्या मार्गावर दिसतात. डॉगफिश नावाच्या माशात मात्र नर लैंगिक दृष्टया पूर्णपणे क्रियाशील बनले असल्याचे आढळतात. पण खुपसणाऱ्या जननेंद्रियाच्या अभावी नर मादीच्या शरीराभोवती विळखा घालून तिच्या जननेंद्रियानजीक आपले वीर्यसिंचन करतात. जमिनीवरील प्राण्यापैकी अर्धवट जमिनीवर व अर्धवट पाण्यात राहणाऱ्या बेडकात हीच पद्धत रूढ आहे. मात्र पूर्णपणे जमिनीवर राहणाऱ्या प्राण्यात नरांनी मादीशी प्रत्यक्ष लैंगिक संयोग केल्याखेरीज प्रजोत्पादन अशक्य असल्यामुळे व त्यासाठी नरांना लैंगिक दृष्टया उपक्रमशील व प्रसंगी आक्रमणशील बनण्यावाचून गत्यंतर नसल्यामुळे जमिनीवरील प्राण्यात लिंगभेद पराकोटीला पोचला आहे. मादीशी प्रत्यक्ष लैंगिक संयोग साधण्यासाठी हव्या असणाऱ्या गुणांच्या दृष्टीने नरांची स्वतंत्रपणे लैंगिक उत्क्रांति झाली आहे ; तर प्रत्यक्ष लैंगिक संबंधांमुळे व अंतर्गत फलना- (internal fertilization) मुळे मादीवर प्रजोत्पादनाच्या दृष्टीने बरीच जबाबदारी पडल्यामुळे तिचीही स्वतंत्रपणे उत्क्रांति झाली आहे. ही उत्क्रांति नराच्या बाबतीत क्रियाशीलतेच्या (activity)– व वरचढपणा– (domination) च्या दिशेने झाली आहे. व मादीच्या बाबतीत तटस्थ वृत्ती– (passivity) च्या व मातृत्वाच्या (motherliness) च्या दिशेने झाली आहे. लिंगभेदावर आधारलेल्या या द्विमार्गी उत्क्रांतीचा सविस्तर विचार क्रमशः करू.

निष्कर्ष

द्विलिंगी अवस्था अगोदरची व एकलिंगी अवस्था नंतरची असून द्विलिंगी अवस्थेपासून एकलिंगी अवस्था क्रमाने उत्क्रांत झाली आहे. मुळात लिंगभेदाचा उदय परोत्पत्ती साधण्यासाठी झाला आहे. कारण परोत्पत्ती उत्क्रांतीला आवश्यक व उपकारक आहे. पण द्विलिंगी अवस्था परोत्पत्ती साधण्यास अत्यंत प्रतिकूल असून एकलिंगी अवस्था त्यासाठी आदर्श आहे. म्हणून एकलिंगी अवस्था सर्वत्र रूढ झाली असल्याची दिसून येते. हा बहुपेशिक प्राण्यांच्या पातळीवर झालेला लिंगभेदाचा उदय असून तो प्राण्यांची परोत्पत्तीच्या द्वारे उत्क्रांति साधण्यास कारणीभूत झाला आहे. इतकेच नव्हे तर खास लैंगिक उत्क्रांतीलाही त्याने वाव दिला आहे. एकलिंगी प्राणी चपळ, साहसी व क्रियाशील झाले आहेत, इतकेच नव्हे तर त्यांची उत्क्रांती लिंगभेदावर आधारली गेल्यामुळे द्विमार्गी झाली आहे.





ले. श्री. मानवेंद्रनाथ रॉय : अनु. श्री. बा. रं. सुंठणकर

जडवाद आणि जीवशास्त्र

एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत जीवशास्त्रावर प्राणवाद (Vitalism) आणि प्रयोजनवाद (Teleology) यांचा फार मोठ्या प्रमाणात पगडा बसला होता. जीवनाच्या उत्पत्तीविषयीचे रहस्य विज्ञानाच्या आटोक्यापलिकडचे आहे अशी समजूत होती. सामान्यतः असे गृहीत धरण्यात येत होते की, हे रहस्य एका निर्मात्या शक्तीच्या इंद्रियातीत प्रांतात दडलेले असून ती केवळ स्वतःच्या नियमानीच चालत असते; दुसरे कोणतेही नियम तिला लागू पडत नाहीत. तिचे नियम मानवाला कधीही समजणार नाहीत. "सचेतन" किंवा सजीव ही संज्ञाच मुळी जडत्वाच्या कल्पनेला विरोधी आहे आणि ती चेतनायुक्त अस्तित्व दर्शविते असे सांगण्यात येत असे. तसेच सर्व प्राणिसृष्टी या निर्मात्या शक्तीने व्यापलेली असून प्रत्येक विशिष्ट जीवाला भव्य दैवी योजनेत त्याचे असे स्थान नेमून दिलेले असते आणि त्यासाठीच तो निर्मिला जातो अशी समजूत होती. सजीव सृष्टीच्या विशेषतः मानवी जीवनाच्या आश्चर्यकारक घटनेविषयी ज्ञान जसे वाढत गेले, तशी मानवातील मानव्यारोपणवादाची मूलप्रवृत्ती वाढत गेली. एवढे आश्चर्यकारक यंत्र निर्मिण्याला केवळ तेवढेच दुसरे अद्भुत पण त्यापेक्षा सहस्र पटींनी पूर्ण असे यंत्रच पाहिजे असा युक्तिवाद मांडण्यात येत असे.

पेशीचा शोध लागल्यानंतर शरीरशास्त्राने म्हणजे वनस्पति आणि प्राणी यांच्या शरीरात चालणाऱ्या क्रियांच्या आधुनिक विज्ञानानेसुद्धा हीच यांत्रिक दृष्टी स्वीकारली. पण जीवशास्त्राच्या आकारविज्ञानाने (Morphology) सचेतन वस्तूंच्या आकारांच्या उत्पत्तीच्या आणि वाढीच्या शास्त्राने चिवटपणे प्रयोजनवादाची कास धरली होती. जोपर्यंत सजीव रूपांच्या वाढीचे आणि उत्पत्तीचे यांत्रिक नियम शोधून काढण्यात आले नव्हते. तोपर्यंत या सर्व गुंतागुंतीच्या घटनामागे निर्मात्याचा रहस्यमय हात असला पाहिजे असे गृहीत धरण्यात येत होते. या घटना म्हणजे एका प्रचंड विश्वयंत्राचे कसोशीने तयार केलेले निरनिराळे भाग असून त्या यंत्राच्या द्वारे दैवी उद्देश सफल होत असतो; सजीव सृष्टी म्हणजे ईश्वरी चमत्कार आणि हा चमत्कार घडविणारा देव किंवा गूढ प्राणशक्ती असते असा समज होता. अखेरीस डार्विनवादाने प्रयोजनवादाची आकारविज्ञानाच्या त्याच्या अखेरच्या बालेकिल्ल्यातून हकालपट्टी केली.

लामार्क, सेन्ट हिलेर, ग्योथे यासारख्या प्रख्यात निसर्गवाद्यांनी डार्विनच्या पूर्वीही डार्विनवादाची मूलभूत तत्त्वे ढोबळ रूपाने मांडली होती. डार्विनने त्या तत्त्वांना मूर्तरूप दिले आणि जीवशास्त्रात पूर्णतः क्रांती घडवून आणली. त्यापूर्वी जीवशास्त्राचे कार्य सजीवांच्या जाति शोधणे, त्यांच्याविषयी निश्चित ज्ञान मिळविणे आणि त्यांची वर्गवारी लावणे एवढेच होते. सबंध सजीव सृष्टीत सतत चालू असणाऱ्या विकासाच्याप्रक्रियेच्या कार्यकारणभावाची माहिती डार्विनवादाने करून दिली. म्हणून हेकेलने "सजीव रूपांचे यांत्रिक स्पष्टीकरण किंवा निसर्गाच्या सत्य कारणाचे विज्ञान" अशी डार्विनवादाची [illegible] केली. डार्विनवादाने मानवाचे निसर्गातील स्थान निश्चितपणे आणि कायमचे ठरवून टाकले. त्याने मानववंशाच्या विकासाच्या इतिहासाचा पाया चमत्कारयुक्त नसतो हे प्रस्थापित केले.

हक्स्ले आणि हेकेल यांच्या ग्रंथांनी अचेतन सृष्टीतून सचेतन द्रव्याची स्वयंसिद्ध उत्पत्ती प्रस्थापित केली. सजीव रूपांच्या अगदी नीच अवस्थेपासून उच्चतम अवस्थेपर्यंत होणाऱ्या उत्क्रां-




तीची यंत्रणा डार्विनवादाने विशद करून सांगितली. तथापि " हरवलेला दुवा " राहिला होता. त्याने जीवशास्त्रज्ञांना गोंधळात टाकले. अध्यात्मवाद्यांना जडवादी तत्त्वज्ञानाविरुद्ध बिनतोड पुरावा सापडला असे वाटू लागले. अखेरीस " हरवलेल्या दुव्या " चा गोंधळात टाकणारा प्रश्न सैद्धांतिकदृष्ट्या सोडविण्यात आला. एकरूपता अशी नसते आणि विकासाच्या प्रक्रियेत अचानक उडी ही सुद्धा समाविष्ट असते याचा शोध लागला. प्रथम या शोधाने कार्यकारणभावाच्या प्रामाण्याला आव्हान दिले असे भासले. पण पुढे विकासाच्या प्रक्रियेत पूर्वी जे अनियमित किंवा तऱ्हेवाईक असे दिसत असे. त्याचे ते स्पष्टीकरण आहे असे ठरले. उत्परिवर्तनाच्या (Mutation) सिद्धांताने विकासवादात क्रांती केली. सचेतन तसेच अचेतन सृष्टीत संख्यावाचक बदलांचे अचानकपणे गुणवाचक बदलात परिवर्तन होते. सजीवांच्या प्रक्रियेतील विविध घटकांच्या अंतर्गत प्रक्रिया जेव्हा एका विशिष्ट अवस्थेला पोचतात, तेव्हा असे परिवर्तन घडून येते. अशा अवस्थेत प्राप्त झालेली सामूहिक गति अचानक उडीचे रूप धारण करते. या उडीच्या योगाने क्रमशः चालणाऱ्या प्रक्रियेत खंड पडतो. एक नवीन घटना जन्माला येते. त्या घटनेचा तिच्या पार्श्वभूमीशी तात्कालिक कारणसंबंध असल्याचे दिसून येत नाही. तथापि हा कारणसंबंध त्यात अंतर्भूत असतोच. पण तो संख्येच्या अचानक गुणात बदल घडवून आणणाऱ्या प्रक्रियेत दडलेला असतो. उदाहरणार्थ वाफ ही पाण्यापासून वेगळी होते, ती उष्णतेच्या योगाने पाण्याच्या रेणूंची (molecules) गति अचानक उडी घेते तीमुळे होय. अकस्मात् होणारे बदल नियमित घटनात बसत नाहीत. ते विकासाच्या प्रक्रियेत अंतर्भूत असतात आणि कार्यकारणसंबंधाच्या सामुदायिक परिणामातून अवश्यतया घडून येत असतात. विकासाच्या एका विशिष्ट प्रक्रियेची परिणति क्रांतीत होते आणि ती क्रांती एका नव्या प्रकाराला जन्म देते.

अतिशय गुंतागुंतीचा मानवी जीव हा सजीव द्रव्याच्या विकासाचे अत्युच्च रूप आहे आणि अचेतन सृष्टीत चालू असणाऱ्या विशिष्ट वास्तवरासायनिक प्रक्रियेचे ते फळ आहे, हे तथ्य निर्णयिकपणे प्रस्थापित झाल्यामुळे प्रयोजनवाद आणि अध्यात्मवाद यांची त्यांच्या शेवटच्या आश्रयस्थानातून हकालपट्टी झाली. जीवन ही काही गूढ अजड शक्ती नव्हे. ते अचेतन द्रव्यातून एका विशिष्ट रचनेच्या अवस्थेत निर्माण होते. बुद्धी ही एक शारीरिक कार्य असून मेन्दू हे विचारांचे साधन आहे. आणि विचार मेंदूच्या क्रिया होत. थोडक्यात जीवशक्ती ही गूढ आध्यात्मिक शक्तीचा आविष्कार नव्हे. ती मानवाच्या आध्यात्मिक रहस्याचा पुरावा म्हणून उपयोगी पडत नाही. सचेतन द्रव्याच्या सर्वात अगदी खालच्या रूपाकडे जाऊन तिचा मागोवा घेता येतो.

थॉमस हंट मॉर्गन याने उत्परिवर्तनाचा सिद्धांत विस्ताराने मांडण्याच्या कामी फार मोठे कार्य केले. त्यामुळे जीवशास्त्राच्या साहाय्याने जडवादी तत्त्वज्ञानाचा अनुभवसिद्ध पाया भक्कम झाला. जननशास्त्राच्या गूढ अतिसूक्ष्म क्षेत्रात मॉर्गनने केलेल्या संशोधनाने जीवनाच्या उत्पत्तिभोवती पसरलेल्या रहस्याचे आवरण दूर सारले गेले. वास्तविक "जीवन हे कार्बनच्या अणूवर चकाकणाऱ्या सूर्यकिरणाशिवाय दुसरे काहीही नाही " अशी जीवनाच्या सर्वात साध्या स्वरूपाची व्याख्या करण्यापर्यंत मॉर्गनची मजल गेली. तथापि प्रायोगिक विज्ञानाच्या क्षेत्रात त्याने केलेल्या क्रांतिकारक कार्यापासून तर्कदृष्ट्या निघणाऱ्या जडवादी निष्कर्षामुळे तो स्वतःच अस्वस्थ झाला. ज्याला तो " प्रायोगिक विज्ञानाच्या क्षेत्रातील काल्पनिक अनुमाने " असे म्हणतो, त्याचा त्याने जोराने निषेध केला. (The Scientific Basis of Evolution) वैज्ञानिक उपपत्तीपासून जडवादी तत्त्वज्ञानाचे निष्कर्ष काढणे त्याला मान्य नव्हते. " काल्पनिक अनुमान " काढण्याचा निषेध करीत असतानाच मॉर्गन





स्वतःच निश्चित विचार करण्याची भूमिका सोडतो आणि प्रायोगिक विज्ञानात त्याने जी भर घातली तीमुळे सजीवांच्या विकासाच्या प्रक्रियेला नियतिवादाचे तत्त्व लागू करण्याला आधार सापडत नाही, हे सांगण्याकरिता त्याने स्वतः मात्र काल्पनिक विचारात बुडी मारली. अर्थात् मॉर्गनची तत्त्वज्ञानात्मक मते त्याने स्वतःच विशद केलेल्या शास्त्रीय उपपत्तींना विरोधी आहेत. एका चोखंदळ टीकाकाराने त्याच्या या मतांचे "सूड बुद्धीचा प्रयोजनवाद" असे यथार्थ वर्णन केले आहे,

आपल्या शास्त्रीय शोधांच्या जडवादी गर्भितार्थांना विरोध करण्याच्या निष्फळ प्रयत्नात मॉर्गन लायबिनत्सच्या मध्ययुगात जमा होणाऱ्या गणिती देवशास्त्राचा आधार घेतो. सजीव सृष्टीचा विकास नियत होत नसतो असे प्रतिपादन करणे आज शक्य नाही. मॉर्गन "एक पूर्वप्रस्थापित सुसंवाद" गृहीत धरून या अडचणीतून बाहेर पडण्याचा प्रयत्न करतो. एका अतर्क्य दैवी योजनांच्या प्रयोजनवादी पूर्वनियतीच्या प्रीत्यर्थ तो नियतिवाद नाकारतो. अनुभवजन्य स्पष्टीकरणाला स्वैरपणे गूढ स्वरूप देण्यात येते. प्रत्यक्ष ज्ञानाची अनिश्चित गूढवादाशी गल्लत करण्यात येते. श्रद्धेच्या वेदीवर बुद्धीचा बळी देण्यात येतो.

सी लॉयड मॉर्गन हा आणखी एक शास्त्रज्ञसुद्धा "निर्जीव द्रव्यातून जीव उत्पन्न होतो" या जडवादी निष्कर्षाप्रत आला. गेल्या शतकात अचेतन सृष्टीच्या पार्श्वभूमीतून जीवनाची स्वयंभू उत्पत्ती झाली या त्यावेळच्या अटळ गृहीतकृत्यामुळे हक्स्ले, हेकेल आदी शास्त्रज्ञांनी जडवादी तत्त्वज्ञानाचा केलेला पुरस्कार केवळ नाममात्र ठरत होता. त्यानंतर हे गृहीत कृत्य अनुभवाने पडताळा मिळालेला सिद्धांत म्हणून प्रस्थापित झाला आहे. त्यातून निघणाऱ्या जडवादी निष्कर्षातून निसटणे शक्य नाही. प्रयोजनवादाला त्याच्या शेवटच्या आश्रयस्थानातून पळ काढावा लागला आहे. मागे हक्स्ले आणि हेकेल यांनी अज्ञेयवादाचा आसरा घेतला. तसा आजच्या जीवशास्त्रज्ञाला आपल्या ज्ञानापासून निघणाऱ्या तात्त्विक अनुमानांना सुसंगतपणे आणि धीटपणे चिकटून रहाता येणार नाही. तथापि लॉयड मॉर्गन सारखा प्रख्यात जीवशास्त्रज्ञ आपल्या स्वतःच्या शोधापासून निघणाऱ्या जडवादी निष्कर्षापासून दूर पळून जाण्याचा व्यर्थ प्रयत्न करीत आहे.

निश्चित ज्ञानाच्या विध्वंसक हल्ल्यातून अध्यात्मवादाचे रक्षण करण्याकरिता लॉयड मॉर्गन चमत्कारिक आणि विसंगत भूमिका घेतो. निर्जीव द्रव्यातून सजीवाची उत्पत्ती झाली हे तो मान्य करतो. तथापि मन आणि जीव यात तो फरक करतो. आणि "जीवातून मनाचा उद्भव होण्याची संभाव्यता मान्य करण्याला त्याची तयारी नाही." (The Emergence of Novelty)

जीवन हे आता रहस्यमय राहिले नाही. म्हणून मानवाच्या काल्पनिक आध्यात्मिक सत्त्वासाठी आधार शोधण्याच्या हेतूने मनाला गूढ रूप देणे भाग पडत आहे. पण शरीरशास्त्राला मनाचे असे मतलबी गूढीकरण मान्य नाही. मन हे मेंदूचे एक कार्य आहे हे ते शास्त्र निर्णायकपणे सिद्ध करते आणि म्हणून मन ही एक आध्यात्मिक घटना नसून देहापासून स्वतंत्र आणि देहाला पूर्ववर्ती असे अस्तित्व त्याला नसते. लॉयड मॉर्गनला "देह, मन आणि चित् यांनी युक्त अशा मानवाचे विकासाच्या प्रक्रियांनी यथार्थतेने स्पष्टीकरण करता येते याची खात्री वाटत नाही. असे काहीतरी एक मूलतत्त्व आहे की, ज्याची सूचना विकासाच्या प्रक्रियेच्या ओघात आम्हाला मिळण्याचा संभव आहे. परंतु या प्रक्रियेच्या योगाने त्याचे स्पष्टीकरण करता येणार नाही."

या विषयीचे योग्य स्पष्टीकरण करणे शक्य नाही असे भासावे यासाठी बुद्ध्याच गोंधळ माजविण्यात येत आहे. जीवनाचे जडत्व मान्य करण्यात येते, पण मनाचे स्थान मात्र गूढ राखण्यात येते. या सहज वाटणाऱ्या युक्तिवादात एक उघड तर्कदोष आहे. मानवाचे घटकावयव सांगताना मनापासून चित् हे वेगळे करण्यात





येते : म्हणून मन म्हणजे देह नव्हे आणि चित् ही नव्हे. मग हे आहे तरी काय ? शिवाय मानवाला घडविणाऱ्या घटकात जीवाची गणना करण्यात येत नाही. अनुमानाने चित् आणि जीव ही एक मानण्यात येतात. हा तर कमालीचा गोंधळ आहे. यात वैज्ञानिक विचाराचा काटेकोरपणा टाकून देण्यात येतो. त्यामुळे विविध जातिविषयी संदिग्ध विधान करण्याच्या योगाने "काही तरी मूलतत्त्वाचे" असे सांगण्याला अवसर मिळतो. पण जे जड नाही, मन नाही आणि चित्ही नाहीच नाही असे हे गूढ अवर्णनीय मूलतत्त्व आहे तरी काय ? ज्याला जीव म्हणतात त्या जैविक प्रक्रियेचा मन हा भाग नाही या लॉयड मॉर्गन याच्या सूचनेला पीठपंडिती बुद्धिवादात आधार सापडतो.

प्रथम नामतत्त्ववादी (Nominalists) त्यानंतर रिनेसान्सची माणसे आणि शेवटी देकार्त आणि बेकन हे आधुनिक तत्त्वज्ञानाचे जनक या सर्वांनी मन ही एक स्वतंत्र शक्ती आहे अशी कल्पना केली. कारण त्यांना " जीव हा देवाचा निश्वास आहे" असे शिकविणाऱ्या देवशास्त्राच्या वर्चस्वातून मानवी बुद्धीची मुक्तता करावयाची होती. त्याकाळी मन हे स्वतंत्र आहे ही घोषणा वैज्ञानिक दृष्ट्या चूक असली, तरी ती एक सामाजिक आणि सांस्कृतिक गरज होती. परंतु एकदा जीवनाच्या आध्यात्मिक तत्त्वाची त्याच्या स्थानावरून हकालपट्टी केल्यानंतर पीठपंडिती बुद्धिवादाची उपयुक्तता संपुष्टात आली. देवशास्त्राच्या जुलुमाविरुद्ध उभारलेल्या मानवाच्या ऐतिहासिक बंडाला तारतम्याचे अवधान राखता आले नाही.

मन आणि जीव यांच्या ऐक्याचा देवशास्त्रीय सिद्धान्त ही दोन्ही एकाच वस्तूचे भिन्न आविष्कार आहेत या मूलतः योग्य अशा ॲरिस्टॉटलप्रणीत मतावर आधारलेला होता. ॲरिस्टॉटलच्या संकल्पनाचा शास्त्रीय अर्थ ख्रिस्ती देवशास्त्राने त्या संकल्पनाचा स्वीकार केल्यानंतर अध्यात्मवादाच्या जंजाळात लुप्त झाला. थॉमस, आक्वीनासने ॲरिस्टॉटलचे मत विपरीत अर्थाने मांडले. एकाच व्यक्तीमध्ये मूलतः भिन्न स्वरूपाच्या एकाहून अधिक जीवशक्ती अस्तित्वात असणे अशक्य आहे या गोष्टीवर त्याने जोराने भर दिला. शास्त्रीयदृष्ट्या योग्य असलेल्या मताचा देवशास्त्राने जो विपर्यास केला होता, त्याविरुद्ध बुद्धिवादाने बंड उभारले. पण ते द्वैतवादाने दूषित झाले. मनाच्या स्वातंत्र्याकरिता जो झगडा चालू होता, त्याचे अधःपतन बुद्धिवादाच्या एका नव्या धर्माची स्थापना होण्यात झाले. सार्वभौम शक्तीचे स्वरूप प्राप्त होण्याकरिता बुद्धीचा उगम निसर्गातीत असला पाहिजे. जीवन व मन यांच्या विषयीचे हे चुकीचे द्वैतवादी संकल्पन कावानिस याच्या वेळेपर्यंत चालू राहिले. या महान फ्रेंच जीवशास्त्रज्ञाने मानसशास्त्र हे शरीरशास्त्राचा एक अविभाज्य भाग आहे हे दाखवून दिले. शेवटी तौलनिक शरीरशास्त्राने जीवन आणि मन या दोहोंचाही उगम जडात्मक आहे याचा शोध घेतला. पुढे स्पेन्सरच्या विगमनात्मक मानसशास्त्राने शरीरशास्त्राच्या दृष्टीतून मानसिक घटनांचे स्पष्टीकरण केले.

लॉयड मॉर्गन द्वैतवादात पलट घेतो. पण तसे करताना आधुनिक बुद्धिवादाच्या जनकांनी तिच्या समर्थनार्थ जी सबब सांगितली तशी सुद्धा त्याने सांगितली नाही. त्यांनी जी चूक केली ती देवशास्त्राच्या जुलुमाविरुद्ध झगडणाऱ्या उत्साहाच्या भरात केली होती. त्या ऐतिहासिक झगड्यात त्यांच्या मदतीला विज्ञान नव्हते. लॉयड मॉर्गनची चूक अशा बाह्य कारणामुळे घडली नव्हती. त्याची चूक बुद्धिपूर्वक घडली होती आणि ती मध्ययुगीन देवशास्त्राच्या आधुनिक स्वरूपासाठी काहीतरी सबब शोधण्याच्या हेतूने घडली होती.

पराभूत कार्याचे समर्थन करण्याच्या गरजेतून त्याला जो भोंगळ, बिनबुडाचा, सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद करणे भाग पडले, याविरुद्ध एखाद्या वैज्ञानिकाची सद्बुद्धी बंड करून उठली तर त्यात आश्चर्य नाही. म्हणून लॉयड मॉर्गन इतरांची खात्री पटविण्यापेक्षा स्वतःचीच शास्त्रीय सद्बुद्धी शांत करण्याचा प्रयत्न करतो असे समजून चालण्याला हरकत नाही. तो म्हणतो : सर्व प्रत्यक्ष घडलेल्या घटनांचे विकासात्मक प्रक्रियांच्या

अनुक्रमणिका





परिभाषेत विवरण करण्यात आणि असे करूनही वैश्विक हेतूवर श्रद्धा ठेवण्यात विसंगत असे काहीही नाही. अंधश्रद्धेत पुन्हा पलट घेण्यासारखे हे होते. वास्तविक असे करण्याची काही आवश्यकता नव्हती. ज्याचा पडताळा मिळू शकत नाही असा वैश्विक हेतू गृहीत धरण्याची आवश्यकता नाही. तो काही विकासात्मक प्रक्रियांचे गूढ रीतीने मार्गदर्शन करणारा अतर्क्य घटक नव्हे. म्हणून हे गृहीतक सर्वथा अनावश्यक आहे. तरीही तेच श्रद्धातत्त्व म्हणून मानले पाहिजे ! ज्या ज्या वेळी आधुनिक अध्यात्मवाद हा पेचात सापडतो, त्या त्या वेळी त्याला आपला तत्त्वज्ञानाचा दावा सोडून देऊन शुद्ध आणि साध्या श्रद्धेच्या मूळच्या पावित्र्यात उभे राहाणे भाग पडते. " सजीवाची उत्पत्ति निर्जीव द्रव्यातून होते आणि " सर्व प्रत्यक्ष घडलेल्या घटनांचे विकासाच्या प्रक्रियांच्या परिभाषेत विवरण करता येते. " या स्पष्टपणे जडवादी निष्कर्षाप्रत पोहोचल्यानंतर मग लॉयड मॉर्गन अस्वस्थ होतो. जीवन पारंपरिक गूढ आवरणाखाली झाकून ठेवण्याच्या " तत्त्वज्ञानात्मक चिंतेने त्याला परस्पर विरोधी विधाने करणे भाग पडले.

जीवशास्त्रीय ज्ञानाच्या सध्याच्या अवस्थेत अजड अशी प्राणशक्ती किंवा मानवाचे आध्यात्मिक सार यांना स्थान नाही. अजड आत्मा म्हटला की देवाचीसुद्धा गच्छंती होते. सजीव द्रव्याचा विकास झाल्यानंतर दीर्घकाळपर्यंत भौतिक विश्वाची यंत्रणा जाणीवरहित होती याबद्दल आता शंका राहिली नाही. या अवस्थेत एक बौद्धिक विश्व-शक्ति गृहीत धरणे पूर्णतः अनवश्यक आहे. सजीवाची स्वयंसिद्ध उत्पत्ती ही अद्याप प्रत्यक्षात अवलोकनात आली नसेल किंवा प्रयोगशाळेत ती सिद्ध करून दाखविता आली नसेल. विज्ञाना-समोर जीवन-विकासाच्या साखळीत अगदी प्रारंभीच आणखी एका हरवलेल्या दुव्याचा प्रश्न उभा राहील. परंतु जीव हा अचेतन सृष्टीच्या पार्श्व-भूमीतून निर्माण झाला आहे हे गृहीतकृत्य विज्ञानाच्या दुसऱ्या कोणत्याही गृहीतकृत्याइतकेच ग्राह्य आहे. प्रत्यक्षात या महत्त्वाच्या प्रश्ना-विषयीचे आमचे ज्ञान अगदी पुरेसे असून त्याच्या योगाने या अटळ गृहीतकृत्याला एका सिद्धांताचा दर्जा देता येईल. हा सिद्धांत जरी प्रयोगाने सिद्ध करता आला नाही, तरी तर्कदृष्ट्या तो भक्कम आहे. सध्याची स्थिती येणेप्रमाणे सांगता येईल. विश्वाची सध्याची भौतिक व्यवस्था ही अव्यवस्थेतून मुळात स्वतःच संघटित झाली आणि अचेतन सृष्टीत एकदा व्यवस्था प्रस्थापित झाल्या-नंतर अचेतन आणि सचेतन द्रव्याच्या मधल्या अवस्थेतील एका रासायनिक संयुगातून जीवनाचा उदय झाला अशी कल्पना सहज करता यण्या-सारखी आहे. (J. B. S. Haldane, Science and Human Life)

सामान्यतः ही कल्पना नवी नाही. स्वयंसिद्ध उत्पत्तीचे गृहीतकृत्य हे हक्सले आणि हेकेल यांनी निश्चितपणे मांडले होते. त्यांच्याही पूर्वी भौतिक तत्त्वज्ञांची आणि जीवशास्त्रज्ञांची एक सवंध परंपरा त्याच दिशेने कार्य करीत होती. अठराशे एकोणीसमध्ये जर्मन निसर्गवादी ओकेन याने "प्राथमिक बिलबिलीत पदार्था" पासून जीवाची उत्पत्ती झाली असा शोध लावला. त्यानंतर शूल्त्सची प्राकलाची (Protoplasm) उपपत्ती आणि श्वाम यांचा पेशीचा शोध हे पुढे आले. एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यात फ्रेंच विज्ञान अकादमीने पाश्चूरच्या नेतृत्वाखाली स्वयंसिद्ध उत्पत्तीचे जोरदार समर्थन सुरू केले. हेकेलच्या मोनेराच्या शोधाने त्या गृहीतकृत्याला प्रायोगिक ज्ञानाच्या भक्कम पायावर उभे केले. मोनेराचे स्थान सजीवांच्या विकासाच्या प्रक्रियेत नव्याने शोध लागलेल्या बॅक्टिरिओफाजसारखे आहे. हॉल्डेन आणि इतर विद्यमान जीवशास्त्रज्ञ बॅक्टिरिओफाजला अचेतन आणि सचेतन यांना जोडणारा पूल असे मानतात.

बर्गसाँने देखील सर्जनशील विकासाचा आपला मूलतः प्रयोजनवादी सिद्धांत आधुनिक जीवशास्त्रीय उपपत्तीवर आधारला. पण त्याने सजीवांचा विकास हा परिस्थितीला आपोआप जुळवून घेण्याच्या क्रियेचा परिणाम आहे हे मत नाकारले. त्याच्या मते विकास हा हेतुपूर्वक असतो. त्याचा





युक्तिवाद असा की शारीरिक श्रेष्ठत्वाच्या दृष्टिकोनातून सजीवांचा विकास हा मानवी जीवनाची पातळी गाठण्यापूर्वीच थांबायला हवा होता. या युक्तिवादाच्या पुष्टयर्थ काही उच्च दर्जाचे प्राणी हे शरीरदृष्टया माणसापेक्षा अधिक सुसज्ज असतात आणि ते जीवनार्थ कलहात स्वतःचे रक्षण करीत असतात, याचा निर्देश करून तो विचारतो : जीवानी आपल्या परिस्थितीला जुळवून ही जर विकासाची प्रेरक शक्ती असेल, तर मग तो विकास हत्ती किंवा माकड यांच्या अवस्थेतच कां बरे थांबला नाही ? त्या अवस्थेत विकास थांबला नाही इतकेच नव्हे, तर " शरीरदृष्टया अवनत अशी मानवजात " निर्माण करण्याकरिता तो पुढे चालू राहिला. या गोष्टीवरून बर्गसाँ असा निष्कर्ष काढतो की विकास ही उच्चतर जीवनरूपे निर्माण करण्याच्या प्रेरणेचाच आविष्कार आहे.

डार्विनवाद हा जुना म्हणून एकवेळ बाजूला सारला. तरीसुद्धा बर्गसाँचा प्रश्न असंबद्ध म्हणून त्याला आव्हान देणाऱ्या नव्या आधुनिक जीवशास्त्रीय उपपत्ती आहेत. त्या उपपत्तीनुसार सजीवांचा विकास ही निव्वळ यांत्रिक प्रक्रिया असून तीत कोणत्याही बाह्य प्रेरक शक्तीला स्थान नसते. शिवाय आणखीही काही गोष्टींचा विचार अवश्य आहे. मानवजात ही हत्ती किंवा माकड अशा इतर सस्तन प्राण्याशी तुलना करता शरीरदृष्टया अवनत आहे हे म्हणणे बरोबर नाही. हत्तीविषयी सांगावयाचे तर ती मृत्युपंथाला लागलेली जात आहे आणि शरीराचा स्थूलपणा किंवा स्नायूंची ताकद म्हणजे शारीरिक श्रेष्ठत्व या चुकीच्या मताचे खंडन करण्याला हत्तीचे उदाहरण उपयोगी पडते याचा नुसता निर्देश केला तरी पुरेसे आहे. बर्गसाँ म्हणतो त्याप्रमाणे माकडे ही मानवी प्राण्यापेक्षा रोगापासून अधिक मुक्त असतात हे मतही तितकेच चुकीचे आहे. अगदी ताजे प्रयोग विशेषतः लँडस्टायनेर आणि मिलर यांनी अमेरिकन माकडांवर केलेले शोध याच्या उलट स्थिती दर्शवितात. उदा. संधिवात हा मानवी शरीराला होणारा विशिष्ट विकार आहे. मानव सदृश मर्कट हेच असे दुसरे सस्तन प्राणी आहेत की ज्यांना हा रोग जडू शकतो. शरीरशास्त्राच्या दृष्टीने जेव्हा युरिक अॅसिडचे शरीराला उपयुक्त अशा दुसऱ्या रासायनिक द्रव्यात रूपांतर होत नाही तेव्हा हा रोग जडतो. ही उणीव मानव आणि मर्कट या दोघांतही समान आहे. दुसऱ्या रोगांची बाधा मर्कटांना होते याचे ज्ञान नसते याचा अर्थ ते त्यापासून मुक्त आहेत हा नव्हे. एवढेच की त्यांच्या रोगाविषयीचे मानवाचे ज्ञान मर्यादित आहे. आरोग्यदृष्टया त्यांची तपासणी करण्यात आली नाही. मोठा आकार, बळकट स्नायू किंवा रोगापासून काल्पनिक मुक्तता अशा स्वरूपाच्या शारीरिक श्रेष्ठत्वाची भरपाई मानवामध्ये अधिक बुद्धिमत्तेच्या योगाने झाली आहे. आणि बुद्धी ही सजीवांच्या विकासाच्या यांत्रिक प्रक्रियेचे फळ आहे. मानसिक शक्तीची वाढ हा त्या प्रक्रियेचा एक भाग आहे. अधिक बुद्धिमत्तेमुळे मानवी प्राणी हा परिस्थितीशी जुळवून घेण्याला अधिक समर्थ असल्यामुळे शारीरिक अस्तित्वाच्या झगडयात अधिक यशस्वी ठरला आहे. सामान्याने विचार करता शारीरिकदृष्टया सुद्धा सजीवांच्या विकासक्रमात हत्ती आणि माकड यांच्यापेक्षा मानव वरच्या दर्जाचा आहे यात शंका नाही.

मानव हा जीवनाचे उच्चतर रूप दर्शवितो हे बर्गसाँलाही मान्य आहे. पण हत्ती आणि मर्कट यांच्या " शरीरदृष्टया श्रेष्ठ " अशा सजीव रूपांच्या द्वारे कार्य करणाऱ्या जीवनापेक्षा मानवप्राण्याच्याद्वारे आविष्कृत होणारे जीवन कसे उच्चतर आहे याचे तो स्पष्टीकरण करीत नाही. श्रेष्ठ बुद्धिमत्तेमुळे जीवनविकासाच्या चढणीत मानवाचे स्थान वरचे आहे, या साध्या गोष्टीचा विचार करता सजीवांच्या विकासात बाह्य प्रेरणेचे अस्तित्व सिद्ध करण्याकरिता बर्गसाँने केलेला युक्तिवाद हा गैरलागू वाटतो.

तथापि बर्गसाँच्या युक्तिवादातील तथ्यविषयक उणीवा बाजूला सारून यांत्रिक अनुयोजनाची (adaptation) उपपत्ती तो नाकारतो. त्यासंबंधी

अनुक्रमणिका





पुढील प्रश्न विचारता येईल. हा प्रश्न त्याच्या प्रश्नाइतकाच प्रस्तुत आहे. ज्याचा उगम दैवी किंवा आध्यात्मिक आहे असा हेतू विकासाच्या मागे असेल, तर स्वतःच्या सिद्धीसाठी त्यान असा आडवळणाचा आणि उधळपट्टीचा मार्ग का पत्करावा? त्याने अगदी सरळपणे जीवनाची उच्चतर रूपे कां निर्माण करू नयेत? उत्पत्तीचा स्पष्ट धार्मिक सिद्धांत हा वर्गसाँच्या "वैज्ञानिक" तत्त्वज्ञानापेक्षा अधिक बुद्धिनिष्ठ आहे हे दिसून येईल. ज्या दैवी किंवा आध्यात्मिक शक्तीला स्वतःचा हेतू साध्य करून घेण्याकरिता आधिभौतिक साधनाची गरज लागते ती जडापासून खरोखरीच स्वतंत्र असू शकत नाही.

वर्गसाँ जडाच्या अस्तित्वाचा प्रश्न सोडवितो ते जड नाकारूनच. त्याच्या मते खरोखरीच जे अस्तित्वात असते ते जीवनाचा प्रवाह किंवा शक्ती होय. त्यालाच तो एलान-व्हिताल म्हणतो. त्याच्या मतानुसार ज्याला सचेतन द्रव्य म्हणून समजतात तो केवळ एक आभास आहे. हेच त्याच्या 'सर्जनशील विकास' ह्या प्रसिद्ध ग्रंथाचे मध्यवर्ती सूत्र आहे. त्या ग्रंथात बव्हंशी त्याचे सगळे तत्त्वज्ञान आले आहे. जगा तील सचेतन तशाच अचेतन अशा सर्व विविध घटना केवळ सर्वव्यापी प्राणशक्तीचे आविष्कार असतात. ही प्राणशक्ती विश्वाचे मूलभूत द्रव्य होय. या सर्वव्यापी द्रव्याच्या आविष्कारात जी क्षणिकता किंवा चंचलता दिसते, तिचे स्पष्टीकरण वर्गसाँ सतत परिवर्तनाची कल्पना गृहीत धरून करतो. प्राणशक्तीच्या प्रवाही गुणामुळे सचेतन आणि अचेतन द्रव्याच्या विकासाची प्रक्रिया घडून येत असते. अशा प्रकारे भौतिक जगातील घटना म्हणजे आध्यात्मिक सत्याच्या मुळाशी वाहाणाऱ्या प्रवाहातील नुसते बुडबुडे होत. पण भौतिक जगात सतत चालू असणाऱ्या परिवर्तनाच्या मागे असे एखादे सत्य गृहीत धरण्याची आवश्यकता आहे काय? या बदलांची स्वतःचीच अशी यांत्रिक प्रक्रिया असते. म्हणून सचेतन विकासाच्या मागे एक सहेतुक प्रेरणा असते हे वर्गसाँचे गृहीतक पूर्णतः अनावश्यक आहे. विकासाची प्रक्रिया ही पूर्णपणे स्वतःसिद्ध असून कोणत्याही तदर्थक गृहीतकाची त्याला गरज नसते.

तथापि प्राणशक्तीवर बुद्धि आरोपित करण्यात आली नसती, तर वर्गसाँचे हे मत, जरी तत्त्वज्ञान म्हणून नव्हे तरी निदान कविकल्पना म्हणून, चालू शकले असते. त्याला शास्त्रीय आधार मुळीच नाही. जीवनाचे स्वरूप काहीही असो, त्याची स्वयंसिद्ध उत्पत्ती एका वास्तव-रासायनिक प्रक्रियेपासून झाली हे अद्याप सिद्ध करता येत नाही असे जरी गृहीत धरले, तरी कोणीही जीव शास्त्रज्ञ सजीवाची अगदी नीचतमरूपे बुद्धीची थोडी तरी चिन्हे दर्शवितात असे सुचवीत नाही. बुद्धी किंवा हेतू हे सजीवांच्या विकासाच्या अगदी नंतरच्या अवस्थेत दृग्गोचर होतात हे पूर्णपणे प्रस्थापित झालेले तथ्य आहे. या प्रस्थापित जीवशास्त्रीय तथ्याच्या विरुद्ध जाता येत नाही म्हणून वर्गसाँ आपल्या प्राणशक्तीला बुद्धी असल्याचे नाकारतो. म्हणजे त्याची प्राणशक्ती एक प्रकारची आध्यात्मिक यंत्रणा बनते. तथापि नेहमीच्या अर्थाने ती काही नुसती यंत्रणा नव्हे. विकासाच्या प्रक्रियेत दिसून येणारी सततची परिवर्तने कोणत्याही बुद्धीच्या योगाने खचित चालत नसतात, ती सहजप्रवृत्तीचे किंवा अंतः प्रेरणेचे आविष्कार असतात, हा त्याचा युक्तिवाद समर्पक म्हणता येणार नाही. तो एक प्रकारचा वितंडवादच आहे. सहजप्रवृत्ती किंवा अंतःप्रेरणा ही बुद्धीची केवळ प्राथमिक रूपे होत. दुसऱ्या बाजूने ज्याला सामान्यतः सहजप्रवृत्ती म्हणतात ती बुद्धीच्या सहजसिद्ध व्यापाराचा परिणाम आहे. वर्गसाँ समजतो त्याप्रमाणे सहजप्रवृत्ती कोणत्याही प्रकारे बुद्धीहून पूर्णतः वेगळी नसते.

त्याच्या मते सहज-प्रवृत्ती हा सत्याचा आविष्कार असून बुद्धी हे अज्ञानाचे उगमस्थान आहे. मूल हे बापाहून अधिक शहाणे असते. मानवी प्राण्यापेक्षा इतर प्राण्यांना सत्य अधिक स्पष्टपणे समजते; सुसंस्कृत माणसापेक्षा रानटी माणूस अधिक विश्वसनीय मार्गदर्शक समजला पाहिजे; असे त्याचे तत्त्वज्ञान दिसते. म्हणून आम्ही जर





अनुक्रमणिका

तत्त्वज्ञानात बर्गसाँ सारख्या अत्यंत सुसंस्कृत माणसाचे मार्गदर्शन नाकारू तरच त्याची शिकवण आम्हाला अनुसरता येईल, असा याचा सरळ अर्थ होतो.

बुद्धीशिवाय सहेतुक प्रेरणा ही आत्मविरोधी संकल्पना आहे. सहजप्रवृत्ती किंवा अंतःप्रेरणा ही बुद्धीहून स्वच्छंदपणे भिन्न मानता येतील. पण त्यात जाणीव स्पष्टपणे पूर्वगृहीत असते. अतिमतः बर्गसाँची प्राणशक्ती हे वैश्विक जाणिवेच्या जुन्या कल्पनेचे नवे नाव आहे. कारण विज्ञानाला जीवनाच्या उच्चतर रूपात जी बुद्धी आढळते त्याशिवाय इतरत्र कोठेही भौतिक विकासाच्या प्रक्रियेत जाणीव असल्याचा कोणताही पुरावा विज्ञानाला आढळत नाही. हा तर्कदोष टाळण्याकरिता बर्गसाँ विज्ञानाची भूमिका टाकून देतो आणि एका गूढ सद्भावाचा आत्माविष्कार म्हणून विश्वाची कल्पना करतो. हा सिद्धांत सुपरिचित आहे. हेगेल वैश्विक विकासाला केवळ चित्च्या आत्माविष्काराचे साधन म्हणून समजत असे आणि शेलिंगने जगाला देवाचे आत्मचिंतन म्हटले आहे. हेच तत्त्वज्ञान बर्गसाँने मिथ्याशास्त्रीय परिभाषेत पुन्हा मांडले असून जाणिवेच्या बाहेर काहीही अस्तित्वात नसते असे त्याचे सार आहे. विश्व हे अफूच्या तारेत दिसणाऱ्या विश्वरूपी ढगावर तरंगणाऱ्या अनंत स्वप्न-चित्रांचे बनलेले आहे. त्याप्रमाणेच प्रत्येक व्यक्तीचे जग हे तिच्या जाणिवेचे प्रक्षेपण असून ते आपल्या परीने विश्वाच्या विराट मेघसागरातील एक लहानसा बुडबुडा आहे.

आपल्या प्राणशक्तीच्या कल्पनेचा विलास अगदी स्वैरपणे चालू देण्याकरिता बर्गसाँ जड हे आभासमय आहे ही अडचणीत टाकणारी कल्पना झटकून टाकतो. पण येथे कोणी असा प्रश्न विचारील की : सर्व बाजूंनी डोकावणारा हा आभास स्वप्न-चित्रांचा पूर्ण मायावीपणा कसा घालवून टाकतो ? आभास या नात्याने तो खराच असतो. त्या दृष्टीने त्याचे स्पष्टीकरण झाले पाहिजे. या ठिकाणी बर्गसाँ बुद्धीला नाट्यातील खलनायक म्हणून उभी करतो. विकासाच्या क्रमात बुद्धी उदयाला येते आणि भौतिक जगाचा आभास निर्माण करते.

बर्गसाँ आपल्या शेवटच्या ग्रंथात लिहितो : "जड द्रव्यातून प्राणशक्तीचा प्रवाह वाहत असतो आणि तो त्याचे संयुक्तिक कारण असून आम्ही केवळ प्राप्त म्हणून तो गृहीत धरतो." (The two Sources of Moral and Religion). "आमच्या जीवशास्त्रीय विज्ञानाच्या काटेकोर मर्यादा" मध्ये हे गृहीतक वसू शकते असे सांगण्यात येते. बर्गसाँ चे म्हणणे असे की, जीवशास्त्र जीवनाच्या क्रियांची माहिती आम्हाला देते. पण ते खुद्द जीवनाचे ज्ञान देत नाही. त्यालाच तो एलानव्हिताल हे नवे नाव देतो. पहिली गोष्ट ही की, जीवन आणि त्याच्या क्रिया यातील भेद स्वच्छंद आहे. खरोखरीच तो अशास्त्रीय आहे. जीवन हे त्याच्यातील क्रियांची गोळाबेरीज असते. दुसरे असे की, जीवन हे वास्तव-रासायनिक रचनेच्या एका विशिष्ट अवस्थेतील जडद्रव्याच्या रूपाहून वेगळे असे काहीतरी आहे हे प्रयोगानी सिद्ध करता येत नाही. या गोष्टीकडे बर्गसाँ सरळ दुर्लक्ष करतो. जीवनाच्या या रचनेचा पुरावा गेल्या काही वर्षात मिळू लागला आहे. त्यापैकी सर्वात अलिकडचा आणि सर्वात अधिकृत असा पुरावा उद्धृत करता येईल. विद्यमान रसायन शास्त्रज्ञापैकी सर्व श्रेष्ठ रिचर्ड विल्स्तेडेर याने १९३३ मध्ये अमेरिकन केमिकल सोसायटीच्या संमेलनात भाषण करताना जाहीर केले की, "जीवन हे निश्चितपणे एक रासायनिक प्रक्रिया आहे". त्याने एन्झाइमचा जो सूक्ष्म अभ्यास केला होता, त्याचे प्रभावीपणे विवरण करूनच त्याने आपला हा निर्णय प्रस्थापित केला. याच्या मते एन्झाइम ही "जीवनाचे रहस्य खोलण्याची गुरुकिल्ली" आहे.

सर्व जीवशास्त्रीय ज्ञानाचा मूळ आधार बाजूला सारून बर्गसाँने प्राणशक्तीच्या टाकाऊ ठरलेल्या सिद्धांताला एक नवे नाव देऊन तो पोतडीतून बाहेर काढला आणि कुशल युक्तिवादाने तो

अनुक्रमणिका





सजविला. एलान-व्हितालकडे त्याने एक निर्मिती शक्ती म्हणून पाहिले. ही शक्ती सर्व जडाला व्यापून राहूनही स्वतः अ-जड रहाते. ही गूढ शक्ती माणसात प्रेम या नात्याने दृग्गोचर होते. प्रेम म्हणजेच देव असे त्याने सांगून टाकले. प्रेम ही मानवाला जाणवणारी भावना असल्यामुळे देवाचे अस्तित्व प्रायोगिक दृष्टचा सिद्ध होते. या कुशल युक्तिवादाने तो एका तदर्थक गृहीतकापासून सुरुवात करून देवशास्त्रीय पद्धतींचा अवलंब करतो असा जे त्याच्यावर आरोप करीत होते, त्यांच्यावरच त्याने बाजू उलटविली असे दिसले. त्यांचे प्रतिपादन असे की देवाचे अस्तित्व हे अर्थात सिद्ध करता येत नाही, आणि त्याच्या विषयीची एखादी विशिष्ट कल्पना मनात घेऊन तुम्ही सुरुवात कराल, तर त्याचे स्वरूपही समजू शकणार नाही. "माणूस एखादे चित्र आधीच डोळ्यासमोर ठेवतो आणि तोच देव अशी कल्पना करतो. नंतर तो त्या देवाने निर्मिलेल्या जगाचे स्वरूप काय असावे याविषयी निष्कर्ष काढतो आणि ते स्वरूप खरे नसेल, तर देवच अस्तित्वात नाही या निर्णयाला येतो." या विचारसरणीविरुद्ध देवाचे अस्तित्व सिद्ध करण्याची, त्याचे स्वरूप प्रायोगिकरीत्या जाणून घेण्याची पुढील पद्धत बर्गसाँने योजिली.

"तत्त्वज्ञान हे जर अनुभव आणि बुद्धी यांचे फळ असेल, तर त्याला उलटी पद्धत स्वीकारावी लागेल. मानवी जाणिवेसारख्या सत्य वस्तूच्या अती असणाऱ्या देवाविषयी अनभव काय शिकवितो याचीत तत्त्वज्ञानाला खात्री करून घ्यावी लागते. आणि अनुभवाने जे काही शिकविले असेल त्याच्या आधारावर देवाच्या स्वरूपाविषयी मत बनवावे लागते. या गोष्टीकडे लक्ष जाऊ नये हे कसे शक्य आहे? अशा रीतीने देवाचे स्वरूप बुद्धी म्हणूनच प्रत्ययाला येईल आणि मग त्याच्या अस्तित्वावर श्रद्धा ठेवणे भाग पडेल. म्हणून देवाच्या स्वरूपाविषयीच्या स्वैर संकल्पनांपासून देव आहे किंवा नाही हा निष्कर्ष कोणी काढू नये. या मुद्यावर एकमत झाले म्हणजे सर्वशक्तिमान देवाविषयी कोणतीही आडकाठी न येता तुम्ही बोलू शकाल. ज्याला साक्षात्कार झाला आहे त्याच्याकडून अशा प्रकारची भाषा ऐकावयाला मिळते आणि म्हणून दिव्य अनुभवांसाठी आम्ही त्याच्याकडे आशेने पाहातो. उघडच साक्षात्कार झालेल्या माणसाला एका वर्णनातीत शक्तीचे, कल्पनातीत अशा निर्माणक आणि प्रेमाच्या शक्तीचे ज्ञान होते." (The two Sources of Moral and Religion).

या युक्तिवादातील तर्कदोष स्पष्ट आहे. मानवी जाणिवेच्या अतीत असणाऱ्या अस्तित्वाचा अनुभव आम्हाला कसा घेता येईल? जे स्वभावतःच आमच्या जाणिवेच्या पलीकडचे आहे ते आमच्या अनुभवाचा विषय होऊ शकत नाही हे उघड आहे. कल्पनेतसुद्धा ज्याचा कधीही अनुभव येऊ शकणार नाही अशा काही तरीचा अनुभव घ्यावा असे सांगण्यात येते. या वेड्या सूचनेला अशी पुस्ती जोडण्यात येते की, अबोध किंवा बोधातीत अनुभव अशा प्रकारची एक चीज असते आणि ती दिव्यानंदाच्या अवस्थेतच केवळ प्राप्त होऊ शकते. अशा तऱ्हेचा अनुभव हा असामान्य असल्यामुळे आत्मानुभव प्राप्त झालेल्या माणसावर श्रद्धा ठेवणे भाग आहे. अशा तऱ्हेचा तर्कटी युक्तिवाद करूनदेखील बर्गसाँ जुन्या देवशास्त्रीय पद्धतीपासून दूर जाऊ शकला नाही. मात्र देवप्राप्तीच्या त्याच्या स्वतःच्या "विज्ञाननिष्ठ" पद्धतीप्रीत्यर्थ देवशास्त्रीय पद्धती टाकून दिल्याचा आभास तो निर्माण करतो. देवाचा अनुभव घेण्याच्या कल्पनेतच मुळी देवाच्या अस्तित्वाची कल्पना पूर्वगृहीत असते. अशा पूर्वगृहीत कल्पनेशिवाय देवाचा अनुभव घेण्याची किंवा प्रायोगिक रीत्या देवाचे ज्ञान होण्याची कल्पना कधीही उद्भवणार नाही.

विद्यमान पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा हा पूज्य पितामह आपली बुद्धिमत्ता आणि चातुर्य ही धर्म आणि पोथीबंद नीति यांच्याकरिता एक नवा आधार शोधण्याच्या कामी केन्द्रित करतो. हा आधार शास्त्रीय ज्ञानाला सकृद्दर्शनी विरोधी भासणार नाही. बर्गसाँ पारंपरिक नीतितत्त्वे आणि धार्मिक सिद्धांत यांची कसून तपासणी करतो आणि त्याविरुद्ध "खुली नीति" आणि





अनुक्रमणिका

'गतिमान धर्म" ही उभी केली पाहिजेत असे प्रतिपादन करतो. बंदिस्त नीति आणि स्थिति-बद्ध धर्म ही मानवी बुद्धीची निर्मिती मानण्यात येतात आणि सामाजिक स्थैर्याकरिता मानवी स्वभावावर बंधने घालण्याकरिता ती आवश्यक साधने आहेत असे समजण्यात येते. यातील विसंगती उघड करून दाखविण्याकरिता अज्ञानाचा उगम बुद्धीत असतो, या बर्गसाँच्या मताची येथे आठवण दिली तरी पुरेसे आहे. या ठिकाणी त्याचा युक्ति-वाद असा की सामाजिक स्थैर्याकरिता बुद्धी आवश्यक असते, तरीपण सामाजिक स्थैर्याला मानवी स्वभावावर बंधन घालणे अवश्य असते हे तो मान्य करतो. या त्याच्या शाब्दिक कसरतीने साधासुधा माणूस दिङमूढ होऊन जातो. या तत्त्ववेत्त्याला सामाजिक स्थैर्य हवे का अराजक हवे ? मानवी स्वभावावर बुद्धीचे बंधन घालणे त्याला मान्य आहे काय ? त्याच्या युक्तिवादाचा गर्भितार्थ सामाजिक स्थैर्य अज्ञानावर आधारलेले असते हा आहे. आध्यात्मिक विचारांची पुनः-स्थापना करण्याच्या हेतूने जेव्हा कोणी जीव-शास्त्रीय ज्ञानाचा उपयोग करण्याचा आग्रह धरील, तेव्हा मानवाच्या दैनंदिन जीवनाशी प्रत्यक्ष संबंध असणाऱ्या जिव्हाळ्याच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक प्रश्नांची, कदाचित बुद्धिपूर्वकही असेल, गल्लत करणे त्याला भाग पडले असावे.

"बंदिस्त नीति" आणि "स्थितिबद्ध धर्म" यांच्या विरुद्ध "खुली नीति आणि गतिमान धर्म" ही स्वातंत्र्याप्रीत्यर्थ चाललेल्या सनातन झगड्याचे आविष्कार आहेत ते सहजप्रवृत्त असून बुद्धीच्या अतीत आहेत. येथे अबोध मन हा निर्णायक घटक आहे. बर्गसाँला मानवी अस्ति-त्वाच्या रचनेत बुद्धीला, नाखुषीने का असेना पण दुय्यम स्थान द्यावे लागले. एलान-व्हितालचे तत्त्व त्याने जे विशद केले ते हाच निष्कर्ष काढण्याकरिता. त्या तत्त्वाने गूढ आध्यात्मिक जीवनदृष्टी निर्वेध व्हावी यासाठी बुद्धीला गौणत्व दिले. नीति ही बुद्धिवाद आणि विज्ञान यांनी उखडून टाकली आहेत, त्यांच्या जागी केवळ नीतीची नवी स्वरूपे आणि एक नवी पद्धत स्थापन करण्याच्या हेतूने बर्गसाँने धर्माला प्रज्ञा आणि बुद्धी यांच्या आटोक्यापलीकडे ठेवले. जीवन-विकासात अंगभूत असलेली सहज-प्रवृत्त प्रेरणा असे त्याने त्याचे वर्णन केले. पण खुद्द त्या प्रेरणेचे स्पष्टीकरण होत नसल्यामुळे बर्गसाँच्या नव्या धार्मिक तत्त्वज्ञानाची सारी इमारत हवेत बांधलेल्या किल्ल्याप्रमाणे आहे. ती प्रेरणा म्हणजे एक स्वैर गृहीतक असून त्याला जीवशास्त्रामध्ये स्थान नाही.

बर्गसाँ चे प्रतिपादन असे की, सर्व मानवी कृति या सर्व भौतिक अस्तित्वाला व्यापणाऱ्या पण बुद्धीच्या अतीत असणाऱ्या एका गूढ शक्तीने नियत होत असतात. "जीवनाच्या मुख्य लक्षणा-कडे वळू या आणि एलान-व्हितालच्या संकल्पनांची काटेकोर अनुभवजन्य वैशिष्ट्ये लक्षात घेऊ या. प्राणशक्तीची घटना वास्तव -रासायनिक क्रियात आणून बसविणे शक्य आहे का ? या प्रश्नाचे होकारार्थी उत्तर देताना शरीरशास्त्रज्ञ फक्त एवढेच सांगतो की, जीवाच्या घटनेत कोणते वास्तवशास्त्रीय आणि रासायनिक घटक आहेत हे शोधणे शरीरशास्त्राचे कार्य आहे, या शोधाला कोणतीही मर्यादा घालता कामा नये. तसेच हा शोध जणू काही त्याला अंत नसतो अशा रीतीने पुढे चालू राहिला पाहिजे. केवळ अशा प्रकारचे आम्ही पुढे जाऊ शकू. पद्धती तयार करणे हे शरीरशास्त्रज्ञाचे काम होय, तथ्ये अनुस्यूत करणे हे त्याचे कार्य नव्हे. अद्याप विज्ञानाला जीवनाचे वास्तव-रासायनिक स्पष्टीकरण करणे शक्य झाले नाही. एलान व्हितालविषयी बोलताना ही गोष्ट प्रथम आम्ही निक्षून सांगितली पाहिजे."

अशा प्रकारे जीवनामध्ये वास्तव-रासायनिक संयोगापेक्षा अधिक काहीतरी आहे, काही तरी अ-जड आहे असे गृहीत धरल्यानंतर बर्गसाँ जीवनघटनेच्या विकासाची तपासणी करण्याकडे वळतो. त्याच्या या प्रयाणबिंदूमुळे साहजिकच त्याच्यासमोर जीवनाच्या विकासातील कितीतरी अवर्णनीय आणि गूढ असे छुपे कप्पे खुले होतात. परिणामतः "डार्विनवादातील हा अपुरेपणा" आपल्या एलान-व्हितालच्या तत्त्वाच्या पुष्ट्यर्थ





आणखी एक पुरावा म्हणून तो सादर करतो. पण बर्गसाँ हा स्वतःच मोठा शास्त्रज्ञ असल्यामुळे जीवशास्त्राला सर्वस्वी फाटा देणे त्याला शक्य नव्हते. त्याने असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला की, स्वतः जीवशास्त्रच आमच्यासमोर "बुद्धीला गोंधळात टाकणारी आणि अतर्क्य दैवी शक्तीचे अस्तित्व आणि व्यापार यांच्यावर श्रद्धा ठेवायला भाग पाडणारी" एक गूढ शक्ती उभी करते. जीवन हे नियत दिशांनी उत्क्रांत होत असते" असे विधान करून तो विचारतो : " या दिशा परिस्थितीचे जीवनावर लादल्या आहेत का जीवन तशी परिस्थिती निर्माण करते?' त्याचे उत्तर असे देण्यात येते की जीवन-विकासाची नियमितता म्हणजे बाह्य कारणांची यांत्रिक क्रिया नव्हे, एका ठराविक दिशेने अधिकाधिक उच्चतर आणि गुंतागुंतीच्या रचनेकडे नेणारी ती आंतरिक प्रेरणा आहे.

जैविक विकासाच्या प्रक्रियेची खास यत्रणा ही त्या प्रक्रियेची "आंतरिक प्रेरणा" असते असे सांगण्यात येते. अर्थात जैविक विकासाच्या प्रक्रिया या "बाह्य कारणांनी" नियत होत नाहीत. त्या स्वयंसिद्ध असतात. परिस्थितीला जुळवून घेण्याची क्रिया कोणत्याही बाह्य कारणांनी नियत होत नसते. जीव स्वतः परिस्थितीला जुळवून घेत असतो. ही प्रेरणा विकासाच्या स्वयंसिद्ध प्रक्रियेत अंगभूत असते. म्हणून एलान-व्हितालचे तत्त्व प्रस्थापित करण्याकरिता वर्गसाँने केलेले सगळे युक्तिवाद असंबद्ध आणि गैरलागू ठरतात.

या तत्त्ववेत्त्याला स्वतःच असे मान्य करणे भाग पडले की, " या सर्व आणि इतर कित्येक युक्तिवादांनी त्याचे गूढ शक्तीचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही." एलान व्हितालचे संकल्पन जीवनाचे अधिक चांगले स्पष्टीकरण करीत नाही. आम्ही जीवनाचे गूढ स्वरूप तेवढेच दाखवितो. जीवन ही जर वास्तव-रासायनिक घटना म्हणून ठरवावयाची नसेल, तर मग ज्याला आम्ही जडद्रव्य म्हणतो त्याच्या बरोबरीनेच एक खास कारण म्हणून ते कार्य करीत असले पाहिजे. अशा प्रकारे जडद्रव्य हे जीवनाचे एक साधन आहे तसेच त्याच्या मार्गातील धोंडही आहे."

"जीवन हे जर वास्तव-रासायनिक घटना म्हणून ठरवावयाचे नसेल " तर सरळच निरर्थक असे एक तदर्थक गृहीतक मानावे लागते. वर्गसाँच्या एकूण युक्तिवादाची हीच गोळाबेरीज आहे. जीवशास्त्रीय ज्ञानाच्या पायावर नवप्राणवाद प्रस्थापित करण्याचा यात प्रयत्न नाही हे उघड आहे. त्यात पूर्वगृहीत मतासाठी जीवशास्त्रीय ज्ञान बाजूला सारण्याचा प्रयत्न आहे.

एलान-व्हितालच्या वर्गसाँच्या नव्या तत्त्वाची परिणति देह आणि आत्मा यांच्यातील संबंधाच्या हिंदु कल्पनेशी साम्य असणाऱ्या जीवनाच्या संकल्पनात होते. देह म्हणजेच शारीरिक अस्तित्व हे अशरीरी आत्म्याच्या मुक्तीप्रीत्यर्थ आवश्यक असते. पण त्याबरोबरच ते बंधनकारकही असते. वर्गसाँ विज्ञान एकजात नाकारीत नाही. कदाचित एखाद्या बेसावध क्षणी " जीवन जर वास्तव-रासायनिक घटना ठरवावयाची नसेल" तर त्याचे मूलतः "देवनिष्ठ" शास्त्रीय तत्त्वज्ञान" स्वीकारणे भाग पडते, हा युक्तिवाद त्याने केला असावा. श्रद्धेच्या देवतेकरिता एक नवे मंदिर बांधण्याच्या उद्देशाने तो शास्त्रीय ज्ञानाच्या उणिवांचे भांडवल करतो.

शरीरशास्त्र " तथ्य अनुस्यूत" करीत नाही, तर केवळ पद्धति तयार करते असे वर्गसाँप्रमाणे जाहीर करणे म्हणजे तर वैज्ञानिक तथ्य अशी एक वस्तू असते हे नाकारणेच होय. त्याचा अर्थ जैविक विकासाची तशीच सगळ्या भौतिक विश्वाची रहस्ये मानवी बुद्धीला कधीही उलगडता येणार नाहीत असे सांगणे होय. जीवनाच्या घटनेचे आमचे आजचे ज्ञान निर्णायक नाही असे युक्तिवादाकरिता गृहीत धरले, तरी त्याचा अर्थ असा नव्हे की जीवशास्त्रीय शोध हे जीवासंबंधीची आणि अद्यापि अपुरेपणे का असेना पण त्याच्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण करणारी तथ्ये नव्हेत. पूर्वी अ-जड शक्तीच्या क्रिया म्हणून ज्या घटना समजण्यात येत असत, त्या आता निव्वळ





वास्तव-रासायनिक क्रिया असतात हे निर्णायकपणे सिद्ध झाले आहे. जीवनाच्या या घटनांच्या मागे एक गूढशक्ती डोकावते आणि या घटना वास्तव-रासायनिक असतात हेसुद्धा अद्याप पूर्णतः समाधानकारकपणे सिद्ध झाले नाही या गृहीतकृत्याला तर्काचा मुळीच आधार नाही.

विज्ञानाने जीवनाच्या सर्व घटनांचे पूर्णपणे स्पष्टीकरण होत नाही. तत्त्वज्ञान जर अधिक चांगले स्पष्टीकरण देईल तर त्याच्या आढ्यतेखोर वृत्तीचे समर्थन करता येईल. बर्गसाँ स्वतःच मान्य करतो की " एलान-व्हितालचा हस्तक्षेप गृहीत धरून आम्हाला अधिक चांगले स्पष्टीकरण करता येत नाही. पण त्यामुळे जीवनाच्या गूढ क्रिया आम्ही दर्शवू शकतो. " हे तत्त्वज्ञानाचे गूढीकरण आहे. शास्त्रीय उपपत्तींना त्या हाताळीत असलेले प्रश्न सोडविता येत नाहीत अशी भूमिका तुम्ही घेता आणि त्यांच्या प्रामाण्याविषयी शंका किंवा आक्षेप घेऊन तुम्ही सुरुवात करता, तेव्हा तर्कदृष्टया तुम्ही अधिक चांगले स्पष्टीकरण देऊ शकाल अशी अपेक्षा असते. विज्ञानाने शोधून काढलेले जीवन हे खरे जीवन नव्हे असा प्रतिवाद जीवन हे प्रत्यक्षपणे आणि निश्चितपणे त्याहून काही तरी भिन्न आहे हे सिद्ध करूनच करता येईल. पण असे होत नाही. जीवन हे काहीतरी वेगळे आहे आणि त्याच्या स्वरूपाविषयी आम्ही अज्ञ आहो एवढेच काय ते सांगण्यात येते. त्याविषयी आम्ही जर अज्ञ आहो, तर मग विज्ञानाने जे सिद्ध केले आहे ते तसे नाही असे विधान आम्हाला कसे करता येईल ? तसे म्हणणे म्हणजे त्याचे ज्ञान आम्हाला असते असे पूर्वगृहीत धरणे होय. पण निसर्गाचे स्पष्टीकरण करणे हे आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानात बसत नाही. निसर्गाची रहस्ये आणि मानवी ग्रहणशक्ती यांच्यात एक अनुलंघनीय भिंत उभी करणे हे त्या तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे.

काही आधुनिक शास्त्रज्ञांचे गूढ अध्यात्मवादी विचलन आणि त्या बरोबरीनेच धर्माचे तार्किकीकरण करण्याचा प्रयत्न यासंबंधी पुढील टीका यथार्थ आहे असे म्हणता येईल. " जेव्हा धार्मिक वृत्तीचे शास्त्रज्ञ आपल्या श्रद्धांना आधार शोधण्याचा प्रयत्न करतात किंवा देवशास्त्रज्ञ आपल्या कळकळीची ताज्या शास्त्रीय सिद्धान्ताशी सांगड घालण्याचा प्रयत्न करतात, त्यावेळी त्याचा शेवट एक प्रकारच्या मिथ्यावादात होतो. या मिथ्यावादाने काही चांगले होण्याऐवजी गुंगी चढण्याला तो अधिक कारणीभूत मात्र ठरतो. (P. R. Anderson, Science In Defence of Religion)





डॉ. रा. भा. पाटणकर

कांटची सौंदर्यविषयक उपपत्ती -- २

उल्लास दुसरा

6. The beautiful is that which, apart from concepts, is represented as the object of UNIVERSAL delight.

याच्या आधी कांटने असे दाखविले आहे की सौंदर्यानंद सुंदर गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून नसतो. त्या गोष्टीच्या अस्तित्वाविषयी आपण उदासीन असल्याने तिच्याबद्दल आपल्या कोणत्याच अपेक्षा नसतात. असा अस्तित्वनिरपेक्ष आनंद सार्वत्रिक असणे क्रमप्राप्तच आहे. हा आनंद कोणाच्याही वैय्यक्तिक इच्छाआकांक्षा, विशिष्ट प्रकारचा कल असणे इत्यादींवर अवलंबून नसतो; म्हणून तो केवळ एखाद्या व्यक्तीपुरता मर्यादित असत नाही. ज्या गोष्टीमुळे एकाला सौंदर्यानंद होतो तिच्यामुळे सर्वांना आनंद झालाच पाहिजे अशी रास्त अपेक्षा आपण करतो. असे असल्याने सौंदर्यविधान हे जणू ज्ञानविधानच आहे अशी आपली भावना होते. या दोन प्रकारच्या विधानात भेद कोठे आहे याचे विवेचन याच्या आधी आलेले आहे. 'समोरचे टेबल गोल आहे' हे ज्ञानविधान वस्तुस्थितीबद्दल माहिती देते. आणि या विधानाचे सत्य सर्वांना मान्य व्हायलाच पाहिजे असे असते. 'समोरचे टेबल सुंदर आहे' हे सौंदर्यविधान वस्तुस्थितीबद्दल माहिती देत नसून टेबलाच्या दर्शनाने बघणाऱ्याच्या मनावर काय परिणाम होतो हे सांगते. परंतु हा परिणाम-अस्तित्वनिरपेक्ष आनंद-सर्वांना एकच, समान असा असतो. सौंदर्यविधानाच्या सार्वत्रिकतेमुळे सौंदर्यविधान ज्ञानविधानासारखे आहे, जसा गोलपणा टेबलाचा गुण आहे, तसे सौंदर्यदेखील टेबलाचाच गुण आहे असे मानण्याकडे आपला कल होतो. अर्थात असे म्हणणे चूक आहे. पण यावरून एक मुद्दा स्पष्ट होतो तो हा की सौंदर्यविधान व ज्ञानविधान यांच्यात काही बाबतीत मूलगामी भेद असले तरी एका बाबतीत त्यांच्यात साम्य आहे. या दोन्ही विधानांना सर्वमान्यता (validity for all men) असते.

सौंदर्यविधानाच्या सर्वमान्यतेचे वैशिष्ट्य असे की ती संकल्पनांवर आधारलेली नसते. ज्ञानविधान संकल्पनांवर आधारलेले असते. उदा. 'वीष घेतल्याने सॉक्रेटिस मरण पावला' हे विधान पहा. यात दोन प्रकारच्या संकल्पनांचा उपयोग झालेला आहे. कार्यकारणभाव (causality) ही अनुभवपूर्व (a priori) संकल्पना त्यात आहे; त्याचप्रमाणे वीष, मानवी शरीर इत्यादी अनुभवजन्य संकल्पनाही आहेत. या संकल्पना–विशेषतः अनुभवपूर्व संकल्पना–सर्व माणसांना समान असल्याने त्यांचा उपयोग करून सिद्ध झालेल्या ज्ञानविधानास सर्वमान्यता असणे अपरिहार्य आहे. सौंदर्यविधानाचे वैशिष्ट्य असे की त्यात संकल्पना नसतात, आणि तरीही त्याला सर्वमान्यता असते. सौंदर्यविधानात संकल्पना नसतात. याचा पुरावा असा की सौंदर्यविधानात जो आनंद अभिप्रेत आहे तो केवळ संकल्पनांमुळे निर्माण होणे शक्य नाही. उदा० कार्यकारणभावाच्या संकल्पनेतून आनंद किंवा दुःख निर्माण होण्याचे कारण नाही. याला एक अपवाद आहे तो नीतिविषयक संकल्पनांचा. नीतिविषयक संकल्पना ग्रथित करणाऱ्या नियमांविषयी सर्वांना आल्हादपूर्ण आदर वाटतो. परंतु नीतिविधान व सौंदर्यविधान यांच्यात महत्त्वाचा भेद आहे हे कांटने आधीच दाखविले आहे. सौंदर्यविधान सुंदर गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून नसते, नीतिविधान मात्र शिव गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून असते.

अशा रीतीने कांटने सौंदर्यविधान ज्ञानविधान आणि नीतिविधान यांच्यापेक्षा वेगळे कसे आहे हे दाखविले आहे. तिन्ही विधानांना सार्वत्रिक मान्यता असते. परंतु सौंदर्यविधानात अभिप्रेत असलेला आनंद ज्ञानविधानात अभिप्रेत नसतो. असा आनंद नीतिविधानात अभिप्रेत असला तरी नीतीविधान ते ज्याच्याविषयी आहे त्या गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून असते; सौंदर्यविधान मात्र अस्तित्वनिरपेक्ष असते. पुन्हा सौंदर्यविधानाची सार्वत्रिक मान्यता संकल्पनांवर अवलंबून नसते; ज्ञानविधान व नीतिविधान यांची सर्वमान्यता मात्र संकल्पनांवर अवलंबून असते.

७. जे केवळ सुखकारक (agreeable) असते त्याबद्दलचा अनुभव व्यक्तीपुरता मर्यादित असतो असे सर्व लोक मानतात. एखादी गोष्ट सुखकारक आहे

अनुक्रमणिका





असे म्हटले तर ती कोणाला सुखकारक आहे हे सांगणे जरूर असते. एखादा माणूस जर म्हणाला की 'अमूक दारू सुखकारक आहे' तर इतर लोक त्याच्या असे नजरेस आणून देतील की त्याने 'तो दारू मला सुखकारक वाटते' असे म्हणायला हवे.

'समोरचे टेबल मला तांबडे' दिसते, असे आपण सहसा म्हणत नाही. विशिष्ट संदर्भातच आपण असे स्वतःपुरते मर्यादित केलेले विधान करतो. अशावेळी आपण 'असणे' आणि 'दिसणे' यात फरक करतो. एखादी गोष्ट जर सर्वांनाच तांबडी दिसली तर 'ती गोष्ट तांबडी दिसते' असे आपण म्हणत नाही; आपण असे म्हणतो की 'ती गोष्ट तांबडी आहे.' परंतु समजा आपण लाल काचांचा चष्मा घातला तर तांबड्या नसलेल्या गोष्टीही आपल्याला तांबड्या दिसू लागतील. या तांबडेपणाचा संबंध आपण वस्तुस्थितीशी जोडत नाही, तर आपल्या विशिष्ट प्रकारच्या बघण्याशी जोडतो. हे तांबडे दिसणे केवळ आपल्या पुरते मर्यादित आहे याची आपल्याला जाणीव असते. या संदर्भात 'असणे' आणि 'दिसणे' यांच्यात जसा भेद आहे तसाच भेद सौंदर्यानंद व केवळ सुखकारक गोष्टींमुळे मिळालेला आनंद यांच्यात भेद आहे. सौंदर्यानंद सार्वत्रिक असतो, तसा सुखकारक गोष्टींमुळे झालेला आनंद सार्वत्रिक नसतो. या सार्वत्रिकतेमुळेच आपली अशी समजूत होते की सौंदर्यविधान हे ज्ञानविधान असून त्यात एखाद्या गोष्टीवर सौंदर्यगुणाचा आरोप केला जातो. अर्थात कांटच्या मते सौंदर्य नावाचा गुणविशेष नाही आणि सौंदर्यविधान हे ज्ञानविधान नाही.

केवळ सुखकारकतेबद्दलचे विधान ते करणाऱ्या व्यक्तीपुरते मर्यादित असते. त्यामुळे असे विधान करणारा माणूस खरे म्हणजे 'क्ष मला आवडते' इतकेच म्हणत असतो. कोणाला काय आवडेल याबद्दल आपण निश्चित नियम देऊ शकत नाही. एखाद्याला जांभळा रंग आवडेल; दुसऱ्याला तो आवडणार नाही. एकाला बासरीचे सूर आवडतील; तर दुसऱ्याला सतारीचे सूर आवडतील. कोणाचीही आवड चूक आहे असे आपण म्हणू शकत नाही. प्रत्येक माणसाला त्याची स्वतःची आवडनिवड असते हे विधान केवळ सुखकारकतेच्या संदर्भात अगदी बरोबर आहे (With the agreeable, therefore, the axiom holds good : *Every man has his own taste* (that of sense)

सौंदर्यविधान मात्र असे व्यक्तीपुरते मर्यादित नसते. जर कोणी म्हणाला की 'समोरची इमारत, किंवा आपण ऐकत असलेले गाणे मला सुंदर वाटते' तर ते हास्यास्पद ठरेल. कारण ती गोष्ट जर केवळ त्यालाच एकट्याला आवडत असेल तर ती सुंदर आहे असे त्याने म्हणता कामा नये असे कांटचे मत आहे. (For if it merely pleases *him*, he must not call it *beautiful.*) जर त्याच्या मते ती गोष्ट सुंदर असेल तर ती सार्वत्रिक सुखाचा विषय असली पाहिजे; त्याच्या सौंदर्यविधानाला सार्वत्रिक मान्यता असायला हवी. सौंदर्यविधान केवळ व्यक्तीपुरते मर्यादित असून शकत नाही. आणि म्हणूनच सौंदर्यविधान करणारा माणूस सौंदर्य हा एक गुणविशेष आहे अशाच समजुतीने बोलत असतो. अर्थात ही समजूत जरी बरोबर नसली तरी ज्ञानविधानाला जी सर्वमान्यता असते ती सौंदर्यविधानालाही असते ही समजूत बरोबर आहे.

[आपण काही वेळा 'मला क्ष सुंदर वाटते' असे विधान करतो हे खरे आहे. पण अशा वेळी आपल्याला 'मला क्ष आवडते' इतकेच म्हणायचे असते. दुसरे असे की काही वेळा आपल्याला अशी जाणीव असते की सौंदर्याचे वेगवेगळे निकष असून जी गोष्ट एका निकषानुसार सुंदर ठरेल ती दुसऱ्या निकषानुसार सुंदर ठरेलच असे नाही. तिसरे असे की सौंदर्याचा आस्वाद आस्वादकाची निसर्गदत्त कुवत, त्याच्यावर झालेले शिक्षणादी संस्कार, त्याने केलेली तपश्चर्या यावर अवलंबून असतो; म्हणून एकाला जे सुंदर वाटेल ते दुसऱ्याला सुंदर वाटेल असे नाही. परंतु यामुळे सौंदर्यविधानाची व्यक्तीगतता सिद्ध होत नाही वर दिलेल्या कारणांपैकी तिसरे कारण पुष्कळ क्षेत्रात आढळते. उदा० दोन डॉक्टरांमधील भेद या कारणामुळे निर्माण होतो. परंतु या दोन डॉक्टरांनी केलेले रोगाचे निदान केवळ व्यक्तीगत ठरत नाही. तसेच भिन्न निकष वापरल्याने जी मतभिन्नता निर्माण होते तिच्यामुळेसुद्धा सौंदर्यविधानाची व्यक्तिगतता सिद्ध



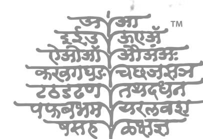


होत नाही. कारण प्रत्येक जण आपला निकष इतर निकषांपेक्षा जास्त महत्त्वाचा आहे असा दावा करीत असतो. सार्वत्रिकतेबाबत आपण सौंदर्यविधान ज्ञान-विधानासारखे आहे असे मानतो की नाही हे आपण आपले सौंदर्यविधान सर्वमान्य आहे असा दावा करतो की नाही यावर अवलंबून असते. असा दावा आपण करतो ही गोष्ट ज्या हिरीरीने आपण त्याच्या समर्थनार्थ वाद करतो त्यावरून सिद्ध होते. समजा एकाने म्हटले 'मला चहा आवडतो' व दुसऱ्याने म्हटले की, 'मला चहा आवडत नाही' तर त्यांची विधाने परस्परछेदक ठरत नाहीत; एकाच वेळी ती दोन्ही खरी असू शकतात. पण समजा एकाने म्हटले की 'ताजमहाल सुंदर आहे' व दुसऱ्याने म्हटले 'ताजमहाल सुंदर नाही' तर ही दोन विधाने परस्परछेदक आहेत असे समजण्यात येते; दोन्ही विधाने एकाच वेळी खरी असणारच नाहीत असे आपण मानतो. याचाच अर्थ असा की सौंदर्यविधानाला सार्वत्रिक मान्यता असते असा दावा आपण करतो. बहुतेक वेळा आपल्या मनात हा दावा असतो पण वर दिलेल्या कारणांमुळे आपण दर वेळी आणि दर संदर्भात असा दावा करतोच असे नाही.]

ज्या गोष्टी केवळ सुखकारक आहेत त्यांच्याविषयी वेगवेगळ्या लोकात एकवाक्यता नसतेच असे नाही. काही गोष्टी अशा असतात की ज्या सर्वच लोकांना सुखकारक वाटतात. पाहुणचार करताना अशा गोष्टींची निवड करणाऱ्या माणसाला चांगली अभिरुची आहे असे म्हणण्यात येते. कारण सर्व लोकांना ज्या गोष्टी आवडतात अशांचीच तो निवड करतो. पण ही सार्वत्रिकता खऱ्या अर्थाची सार्वत्रिकताच नव्हे असा कांटचा दावा. कारण ही सार्वत्रिकता अनुभवजन्य आहे; सौंदर्यविधानाची सार्वत्रिकता अनुभवपूर्व असते. सुख-कारकतेविषयीचे एखादे विधान सर्वांना मान्य आहे हे आपल्याला अनुभवाने व अवलोकनाने कळते. उलट सौंदर्यविधानाला सार्वत्रिक मान्यता असलीच पाहिजे असा आपला दावा असतो. एखादी गोष्ट सुंदर आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ती सर्वांना आवडते इतकेच आपल्याला म्हणायचे नसते. सौंदर्यविधान असा दावा करते की ती गोष्ट सर्वांना आवडायलाच पाहिजे; आज ती सर्वांना सुखकारक वाटत असो अगर नसो, ती सुखकारक वाटायलाच हवी. ज्यावेळी आपली अभिरुची व इतर लोकांची आवड यांच्यात तफावत पडते तेव्हा कांटने निर्देशिलेल्या दोन प्रकारच्या सार्वत्रिकतेमधला फरक आपल्याला स्पष्टपणे लक्षात येतो. अशा वेळी सौंदर्यविधान करताना आपण जणू असे म्हणत असतो की ही गोष्ट आज जरी सर्वांना आवडत नसली तरी ती सर्वांना आवडायलाच पाहिजे अशी आहे.

८. सौंदर्यविधानाची सार्वत्रिकता माणसाच्या ज्ञान-शक्तीचा एक नवा पैलू उजेडात आणते व म्हणून मानवी ज्ञानाविषयी विचार करणाऱ्या तत्वज्ञाच्या दृष्टीने ती फार महत्त्वाची आहे.

सौंदर्यविधानाला कांट अभिरुचीचे विधान (judgment of taste) म्हणतो हे आपण याच्या आधी पाहिले आहे. अभिरुचीचे दोन वर्ग करता येतात, (अ) केवळ ऐंद्रिय असलेली अभिरुची (taste of sense) व (आ) बौद्धिक शक्तींवर आधारलेली अभिरुची (taste of reflection). केवळ ऐंद्रिय अभिरुचीचे विधान व्यक्तीपुरते मर्यादित असते. उलट बौद्धिक शक्तीच्या प्रक्रियांवर आधारलेल्या अभिरुचीचे विधान सार्वत्रिकतेचा दावा करते. आणि तरीही या दोन प्रकारच्या विधानात एका बाबतीत साम्य आहे; ती दोन्ही विधाने जगातील कोणत्याही गोष्टीबद्दल माहिती देत नसून त्या गोष्टीमुळे आपल्याला आनंद होतो की नाही इतकेच सांगतात. एका ठिकाणी हा आनंद व्यक्तीपुरता मर्यादित असतो, तर दुसऱ्या ठिकाणी तो सार्वत्रिक असतो, सौंदर्यविधानात अभिप्रेत असलेला आनंद सार्वत्रिक असतो ही गोष्ट काही लोकानी अमान्य केली असली तरी सार्वत्रिक आनंदा-बद्दल दावा करणारी विधाने आपण करू शकतो, व करतो, हे सत्य आहे. एखादे सौंदर्यविधान बरोबर आहे की नाही यावर होणारा वाद आणि सौंदर्यविधा-नाच्या सार्वत्रिकतेबद्दल होणारा वाद या वेगळ्या गोष्टी आहेत. विवक्षित सौंदर्यविधानाबद्दल वाद घालणाऱ्या लोकांत सौंदर्यविधानाच्या सार्वत्रिकतेबद्दल एकवाक्यता आढळते. (खरे म्हणजे सौंदर्यविधानाची सार्वत्रिकता मान्य केल्याशिवाय विवक्षित सौंदर्यविधानाबद्दल वादच संभवत नाही.)





सौंदर्यविधानाला सार्वत्रिकता असते हे खरे. पण ही सार्वत्रिकता ज्ञानविधानाच्या सार्वत्रिकतेपेक्षा निराळी आहे, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. या भेदाचे कारण असे की ज्ञानविधानात संकल्पना असतात; पण सौंदर्यविधानात संकल्पना नसतात. संकल्पनांच्या साहाय्यानेच आपण व्यक्तिगततेपासून व्यक्तिनिरपेक्ष वस्तुगततेपर्यंत पोचतो असा कांटचा सिद्धांत आहे. संवेदना व्यक्तिगत असतात. जोपर्यंत आपण संवेदनाबद्दल बोलत असतो तोपर्यंत आपण व्यक्तिगततेतच गुरफटलेले असतो. ' मला प्रथम " अ " दिसले, नंतर " ब " दिसले ' हे विधान एका व्यक्तीला आलेल्या अनुभवाविषयीचे विधान झाले. पण " अ " हे " ब " चे कारण (cause) आहे हे विधान व्यक्तिगत राहत नाही. कार्यकारणभाव (causality) ही अनुभवपूर्व (a priori) संकल्पना सर्वच मानव वापरीत असल्याने, आणि तिच्या उपयोगाशिवाय ज्ञान प्राप्तच होऊ शकत नसल्यामुळे, त्या संकल्पनेच्या साहाय्याने जो अनुभव बांधला गेला तो सार्वत्रिक अनुभव होतो. पुन्हा मानवी ज्ञानाचा विषय असलेले सर्व जग या संकल्पनांवर बांधले गेलेले असल्यामुळे या विधानाला वस्तुगतताही येते. कांटचा दावा असा आहे की मनःस्फूर्त कोटी (categories) म्हणजे केवळ ज्ञानाच्या जडणघडणीचे नियम नसून मानवाला ज्ञेय असलेल्या इहलोकाच्या जडणघडणीचे नियम आहेत. म्हणून या कोटींच्या साहाय्याने आपण व्यक्तिगततेपासून वस्तुगततेपर्यंत पोचू शकतो. असे असल्यामुळे ज्ञानविधानाला जी सार्वत्रिकता असते ती वस्तुगतत्वाबद्दलची सार्वत्रिकता (*objective* universal validity) असते. सौंदर्यविधानाला सार्वत्रिकता असते हे खरे. पण त्यात वस्तुगततेचा भाग नसतो. कारण सौंदर्यविधानात आपण आनंदाविषयी बोलत असतो. आणि आनंद जरी सार्वत्रिक असला तरी तो कोणत्याही वस्तूचा गुण होऊ शकत नाही. तो मनोगत राहणार. म्हणून सौंदर्यविधानाची सार्वत्रिकता मनोगतच (subjective universal validity) असते.

पुढे कांट असे म्हणतो की जे विधान एखाद्या संकल्पनेमध्ये मोडणाऱ्या सर्व गोष्टींबद्दल असेल ते ती संकल्पना वापरणाऱ्या सर्वांना मान्य असतेच. (Now a judgment that has *objective universal validity* has always got the subjective also, i. e. if the judgment is valid for everything which is contained under a given concept, it is valid also for all who represent an object by means of this concept) ज्ञानात्मक विधान (विशेषतः विज्ञानातले विधान) त्यातील संकल्पनेने निर्देशित केलेल्या वर्गातील सर्व गोष्टींविषयी असते. उदा. ' सोन्यापेक्षा लोखंड जास्त कठीण असते ' हे विधान सर्व सोन्याविषयी आणि सर्व लोखंडाविषयी आहे. हे विधान जर खरे असेल तर ते या संकल्पना वापरणाऱ्या सर्वांना खरे असले पाहिजे.

सौंदर्यविधानाचा विशेष असा की ते कोणत्याही वर्गातल्या सर्व गोष्टींविषयी नसते आणि तरीदेखील ते सर्वमान्यतेचा दावा करते. (But for this very reason the aesthetic universality attributed to a judgment must also be of a special kind, seeing that it does not join the predicate of beauty to the concept of the Object taken in its entire logical sphere, and yet does extend this predicate over the whole sphere of *judging subjects*).

तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने विधाने सर्वसमावेशक असतात (उदा. सर्व मानव मर्त्य आहेत) किंवा व्यक्तिविषयक असतात (उदा. सॉक्रेटिस मर्त्य आहे) ज्ञानात्मक विधाने (विशेषतः वैज्ञानिक विधाने) सर्वसमावेशक असतात. वैज्ञानिक विधान त्यातील संकल्पनेने निर्देशिलेल्या वर्गातील सर्व गोष्टींविषयी असतात हे आपण वर पाहिलेच आहे. कांटचे म्हणणे असे की सौंदर्यविधान नेहमी व्यक्तिविषयकच असते. याचे कारण असे की त्यात संकल्पनांचा वापर नसतो. दुसरे असे की त्याच्यात एखादी गोष्ट आनंद देते की नाही इतकेच सांगितलेले असते. (For, since I must present the object immediately to my feeling of pleasure or displeasure, and that, too, without the aid





of concepts, such judgments cannot have the quantity of judgments with objective general validity.) —आता हे खरे की अनेक सौंदर्यविधाने एकत्र करून त्यावरून एखादे ज्ञानात्मक विधान करता येईल. यासाठी कांटने एक उदाहरण दिलेले आहे. समजा मी एका गुलाबाच्या फुलाकडे पाहत आहे. यावरून 'मी पाहात असलेले गुलाबाचे फूल सुंदर आहे' असे मी म्हणू शकतो. हे सौंदर्यविधान या फुलापुरतेच मर्यादित आहे. समजा मी गुलाबाची पुष्कळ फुले पाहिली आणि ती सुंदर आहेत असे मला दिसले. आता जर मी म्हटले 'एकंदरीने सर्व गुलाबाची फुले सुंदर असतात' तर ते सौंदर्यविधान ठरणार नाही. ते होईल ज्ञानात्मक विधान. (In their logical quantity all judgments of taste are singular judgments ... Yet by taking the singular representation of the Obiect of the judgment of taste, and by comparison converting it into a concept according of the conditions determining that judgment, we can arrive at a logically universal judgment. For instance, by a judgment of taste I describe the rose at which I am looking as beautiful The judgment, on the other hand, resulting from the comparison of a number of singular representations: Roses in general are beautiful, is no longer pronounced as a purely aesthetic judgment, but as a logical judgment founded on one that is aesthetic). ही गोष्ट मराठी वाचकाने ध्यानात ठेवायला हवी कारण याविषयी मर्ढेकरांनी विनाकारण गैरसमज करून टाकणार भाष्य केले आहे. आपल्या 'सौंदर्य आणि साहित्य' या पुस्तकात मर्ढेकर लिहितात 'पण निदान मला हेतुशून्य हेतुप्रधानता अशी थोडीशी बौद्धिक कोलांट्या उड्यांसारखी कसरत करणे अनावश्यक वाटते. शिवाय एका आवश्यक अशा कठीण कल्पनेची फोड करण्याकरिता दुसऱ्या तितक्याच कठीण पण अनावश्यक अशा कल्पनेचे साहाय्य घेण्यात फारसे स्वारस्य आढळत नाही. शिवाय ह्या अनावश्यक कोलांटी उडीचा फायदा काय, ' तर सर्व गुलाबाची फुले सुंदर आहेत असे म्हणण्याची आपत्ती ओढवून घेणे हा ! नाइलाजाने ही आपत्ती कांटलाच लललाभ होवो असे म्हणावे लागते' (पान २०) मर्ढेकरांचे हे भाष्य चूक आहे हे कांटच्या वरील परिच्छेदावरून स्पष्ट होईल. 'हे गुलाबाचे फूल सुखकारक आहे' हे सुखकारकतेबद्दलचे विधानही व्यक्तिविषयक आहे. परंतु त्याच्यात आणि सौंदर्यविधानात फरक असा की सुखकारकतेचे विधान सार्वत्रिक (universally valid) असत नाही, सौंदर्यविधानाला ही सार्वत्रिकता असते.

संकल्पनांच्या साहाय्याने वस्तूंकडे बघू लागल्यास सौंदर्याचा संदर्भ अजिबात सुटतो. सौंदर्याला संकल्पनांचे इतके वावडे असते. म्हणून एखाद्या संकल्पनेच्या किंवा नियमाच्या साहाय्याने सौंदर्य सिद्ध करता येत नाही. एखादे फूल किंवा पोषाख सुंदर आहे की नाही हे ठरविण्यासाठी आपल्याला तत्व, पुरावा, युक्तिवाद यांची गरज भासत नाही. ते फूल आपण **बघितले** की ते सुंदर आहे की नाही हे आपल्याला कळते. जणू काही येथे सर्व काही आपल्या संवेदनेवरच अवलंबून आहे. पण असे असूनदेखील आपल्या सौंदर्यविधानाला सार्वत्रिकता आहे असा दावा आपण ठामपणे करतो.

संकल्पनांवर अवलंबून नसलेल्या पण सार्वत्रिक असलेल्या आनंदाविषयीचा असा दावा कशावर आधारलेला असतो ? सौंदर्यविधान ज्ञानात्मक विधान नसल्यामुळे ते सर्वमान्य असतेच असे म्हणता येत नाही. अशी सर्वमान्यता आपण इतरांवर लादतो, अशी सर्वमान्यता आहे असे स्वतःपुरते मानतो एवढे मात्र खरे. ही एकवाक्यता (universal voice) एक प्रकारचो idea आहे. [Idea म्हणजे अशी संकल्पना की जिला ऐंद्रिय जगात पाया नाही. कोटी (category) ऐंद्रिय जगात वापरता येते, आणि ज्ञानाच्या दृष्टीने या जगापुरती मर्यादित अशी अनुभवपूर्व संकल्पना होय. Idea मुळे जरी वास्तवाचे ज्ञान झाले नाही तरी ज्ञानादि व्यवहाराचे नियमन करण्याचे

अनुक्रमणिका





कार्य तिच्या योगे होते. कोटीला वस्तुगतता असते, तशी Idea ला नसते.] (Here, now, we may perceive that nothing is postulated in the judgment of taste but such a *universal voice* in respect of delight that is not mediated by concepts; consequently, only the *possibility* of an aesthetic judgment capable of being at the same time deemed valid for every one. The judgment of taste itself does not *postulate* the agreement of every one...; it only *imputes* this agreement to every one, as an instance of the rule in respect of which it looks for confirmation, not from concepts, but from the concurrence of others. the universal voice is, therefore, only an idea) अशी idea सौंदर्यविधानात अनुस्यूत असते हे या विधानातील 'सौंदर्य' या शब्दाच्या उपयोगावरून स्पष्ट होते. सौंदर्यविधान करणाऱ्या माणसाला ऐंद्रिय सुख (the agreeable) आणि शिवत्वामुळे होणारा आनंद यापेक्षा वेगळ्या एका आनंदाचा अनुभव येतो, आणि केवळ याच आनंदाच्या सार्वत्रिकतेबद्दल तो माणूस दावा करीत असतो.

सौंदर्यविधान ('क्ष सुंदर आहे') हे सार्वत्रिक मान्यतेबाबत ज्ञानविधानासारखे ('क्ष उंच आहे') असते; म्हणून आपण 'सुंदर' हा शब्द वापरतो आणि यामुळे जणु असा दावा करतो की 'सौंदर्य' नावाचा एक वस्तुगत गुण असून आपण त्याचा आरोप 'क्ष'वर करीत आहोत. पण सौंदर्य नावाचा वस्तुगत गुण नाही. 'क्ष'च्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाशी आपल्याला काहीही कर्तव्य नसून ते कसे दिसते यावरच आपले लक्ष केंद्रित झालेले असते. पुन्हा 'क्ष' ज्या वर्गात मोडते त्या वर्गातील सर्व गोष्टींविषयी जसे ज्ञानविधान संभवते तसे सौंदर्यविधान संभवत नाही. ज्ञानविधानात जशा संकल्पना वापरल्या जातात तशा संकल्पना सौंदर्यविधानात वापरल्या जात नाहीत. या सर्व कारणांमुळे सौंदर्यविधान हे ज्ञानविधान ठरू शकत नाही. असे असले तरी या दोन प्रकारच्या विधानात काही बाबतीत साम्य आहे हे आपण वर पाहिलेच आहे.

जर सौंदर्यविधानात संकल्पना वापरल्या जातात असे ठरविता आले तर त्या विधानाला वस्तुगतता आहे, ते ज्ञानविधानच आहे, हे सिद्ध होऊ शकेल. पण कांटला असे सिद्ध करायचे नाही. सौंदर्यविधानाला वस्तुगतता द्यायची नाही. पण त्याचबरोबर या विधानाला एक प्रकारची सर्वमान्यता असते हा दावाही टाकून द्यायचा नाही. यातून मार्ग काढण्यासाठी कांट idea वर भर देतो. ideas मुळे ज्ञानप्राप्ती होत नाही हे खरे पण ideas चा वापर सर्व मानव करीत असतात हेही खरे. त्यातूनच अतिभौतिकीचा उदय होतो. अतिभौतिकीचा मोह मानवी मन टाळू शकत नाही. आपल्या क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझनमध्ये ideas चा ज्ञानक्षेत्रातील वांझपणा कांटने सिद्ध केला होता. पण त्यांचे इतर उपयोग असतात याकडे कांटला दुर्लक्ष करायचे नव्हते. त्यांचा उपयोग मानवी ज्ञानादि व्यवहारांचे नियमन करण्याकडे होतो असे त्याचे मत होते. अनुभवाला येणारे सर्व विश्व एक समष्टी आहे ही एक idea आहे. मानव आपल्या ज्ञानाचे व्यवस्थापन याच निष्ठेने करीत असतो, त्याला समग्र अनुभवांची एक समष्टी बांधायची असते. त्यासाठी तो स्वतःपुरतो असे समजतो की सर्व विश्व एक समष्टी असून मानवी बुद्धीची अंतिम भूक भागविण्यासाठी तिची मानवोन्मुख विशिष्ट रचना विधात्याने केलेली आहे. विश्व खरोखरच समष्टी आहे असे म्हणण्याचा अधिकार आपल्याला नाही. 'समष्टी' ही काही ज्ञान प्राप्त करून देणारी संकल्पना नव्हे. ती केवळ idea आहे. आपल्या बौद्धिक व्यवहाराचे नियमन करणे, त्याला दिशा देणे हेच तिचे कार्य आहे. मानवी मनाची रचनाच अशी आहे की समष्टीचे प्रत्यंतर आले की त्याला निरपेक्ष आनंद व्हावा. या निरपेक्ष आनंदाबाबत सर्व मानवात एकवाक्यता (universal voice) असावी हीदेखील एक idea च आहे. मानवी मनातील कोटी (categories) व इंद्रियगोचर वास्तव (phenomenal world) यांच्यात जसे परस्परावलंबित्व असते तसेच समष्टीची idea व समष्टीच्या प्रत्यंतरामुळे होणारा सार्वत्रिक आनंद यांच्यात परस्परावलंबित्व असते.





अनुक्रमणिका

९. कांट सर्व वेळ सौंदर्यविधान आनंदाबद्दलचे विधान आहे असे सांगत आहे. त्यामुळे एक गैरसमज होणे शक्य आहे तो हा कीं कांटच्या मते आनंद हा सौंदर्याचा निकष आहे या गैरसमजाचे निराकरण करणे हा या प्रकरणाचा उद्देश आहे. कांट असे सिद्ध करणार आहे की आनंद हा ज्ञानशक्तींच्या विशिष्ट प्रकारच्या प्रक्रियांचा परिणाम आहे. सौंदर्यानुभवात या प्रक्रिया आधी व आनंद नंतर असा क्रम असतो. अर्थात हा क्रम कालानुक्रम नव्हे. आनंद या प्रक्रियांवर अवलंबून असतो म्हणून तो तर्कदृष्ट्या आधी (logically prior) आहे असे मानावे लागते.. जर या प्रक्रिया नसल्या तर सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेला सार्वत्रिक आनंद शक्य झाला नसता. म्हणून या प्रक्रिया या प्रकारच्या आनंदाचा पाया आहेत असे म्हणावे लागते. 'आनंद' या संज्ञेने कांटला नक्की काय अभिप्रेत आहे याचाही खुलासा त्याने येथे केलेला आहे.

सुरुवातीलाच कांट असे म्हणतो की जर ज्ञानशक्तींच्या विशिष्ट प्रक्रियांवर सौंदर्यानंद अवलंबून नसता तर त्यांला सार्वत्रिकता प्राप्त झाली नसती. नुसता आनंद सार्वत्रिक आहे असे म्हणणे आत्मच्छेदक आहे. असा आनंद ऐंद्रिय असल्याने तो व्यक्तिसापेक्षच ठरतो.

(Were the pleasure in a given object to be the antecedent, and were the universal communicability of this pleasure to be all that the judgment of taste is meant to allow to the representation of the object, such a sequence would be selfcontradictory).

सुंदर गोष्ट बघत असताना आपली जी मनःस्थिती होते तिच्यामुळे हा आनंद निष्पन्न होतो असे समजले तरच या आनंदाच्या सार्वत्रिकतेचे स्पष्टीकरण देता येईल. या विशिष्ट मनःस्थितीवरच सौंदर्यविधान आधारलेले असते. ज्ञानाखेरीज कशालाच सार्वत्रिकता नसते (Nothing, however, is capable of being universally communicated but cognition and representation so far as appurtenant to cognition) ज्ञानात संकल्पनांना अनन्यसाधारण महत्त्व असते; त्यांच्याच साहाय्याने आपण व्यक्तिगततेकडून वास्तव जगाकडे जाऊ शकतो हे आपण वर पाहिलेच आहे. सर्व मानव एकाच संकल्पनाव्यूहाचा उपयोग करीत असल्यामुळे ज्ञानप्रक्रियेत आपण वास्तव जगापर्यंत पोचतो इतकेच नाही तर आपल्या ज्ञानविधानांना सार्वत्रिकताही प्राप्त होते. सौंदर्यानुभवात संकल्पना नसतात. आणि तरीही त्याला सार्वत्रिकता असते. त्याचा अर्थ असा की या अनुभवात ज्ञानशक्तींमध्ये ज्ञानाभिमुख असा परस्परसंबंध निर्माण होत असला पाहिजे (If, then, the determining ground of the judgment as to this universal communicability of the representation is to be merely subjective, that is to say, is to be conceived independently of any concept of the object, it can be nothing else than the mental state that presents itself in the mutual relation of the powers of representation so far as they refer a given representation *to cognition in general*).

सौंदयानुभवात ज्ञानशक्तींमध्ये नियमरहित सामंजस्य निर्माण झालेले असते. या ज्ञानशक्ती कोणत्या याचे दिग्दर्शन कांटने येथे लगेच केले आहे. मानवी ज्ञान निर्माण होण्यासाठी बाहेरून येणारा संवेदनांचा जथा आणि अनुभवपूर्व (a priori) संकल्पना किंवा कोटी (categories) दोन्ही लागतात. ऐंद्रिय अनुभवाशिवाय ज्ञान प्राप्त होत नाही हा अनुभववाद्यांचा (empiricists) मुद्दा कांटला मान्य होता. परंतु त्याचबरोबर अनुभवातून मिळालेल्या सामग्रीची संगती लावण्यासाठी अनुभवपूर्व, मनःस्फूर्त अशा कोटींची जरूरी लागते हेही त्याला मान्य होते. अनुभवजन्य संवेदनांचा जथा मनःस्फूर्त संकल्पनांच्या साहाय्याने एकत्रित झाला की ज्ञान प्राप्त होते असा त्याने निष्कर्ष काढला, कांट नुसता ज्ञानातील या दोन (म्हणजे अनुभवजन्य व अनुभवपूर्व) घटकांविषयी बोलत नाही. तो या घटकांच्या उगमस्थानांबद्दल, दोन ज्ञानशक्तीबद्दल बोलतो. संवेदना प्राप्त होतात त्या संवेदनशक्तीमुळे





(sensibility) आणि अनुभवपूर्व सकल्पना निर्माण होतात संकल्पनाशक्तीतून (understanding). ज्ञानासाठी संवेदना व अनुभवपूर्व संकल्पना लागतात असे म्हणण्याऐवजी कांट असे म्हणतो की ज्ञानासाठी वर उल्लेखिलेल्या दोन ज्ञानशक्तींचे सहकार्य लागते. या दोन मनःशक्ती स्वभावतः इतक्या भिन्न आहेत की त्यांचे सहकार्य शक्य कसे होते हा प्रश्न निर्माण होतो. तो सोडविण्यासाठी कांटने आणखी एका ज्ञानशक्तीची प्रतिष्ठापना केली; ती म्हणजे कल्पनाशक्ती (Imagination) होय. संकल्पनाशक्तीतून निर्माण झालेल्या संकल्पनांपासून संवेदनांना लावता येतील असे नियम (schema) तयार करणे हे कल्पनाशक्तीचे प्रमुख कार्य आहे. ती संवेदनांची नियमबद्ध व्यवस्था लावते म्हणून तिला संवेदनशक्तीसारखी जड (passive) मानता येत नाही. पण ती नियमासाठी संकल्पनाशक्तीवर अवलंबून असते म्हणून तिला संकल्पनाशक्तीची उत्स्फूर्तताही (spontaneity) बहाल करता येत नाही. ती काही प्रमाणात जड व काही प्रमाणात उत्स्फूर्त आहे असे मानले पाहिजे. आणि म्हणूनच तिच्या मध्यस्तीने संवेदनशक्ती व संकल्पनाशक्ती यांच्यात सहकार्य निर्माण होऊ शकते. येथे कांट संवेदनशक्तीचा उल्लेख करीत नाही; तो केवळ कल्पनाशक्तीचा उल्लेख करतो. याचे कारण असे की संकल्पनाशक्तीच्या दृष्टीने विचार करता कल्पनाशक्ती जडच मानावी लागते. म्हणून ज्ञानातील जडतत्वाचा मूलस्रोत म्हणून संवेदनशक्तीच्या ऐवजी कल्पनाशक्तीचा निर्देश केला तर चालू शकेल. पण याहीपेक्षा महत्त्वाचे असे आणखी एक कारण आहे· संवेदनांची सामग्री गोळा करणे हे कल्पनाशक्तीचे कार्य आहे· काही वेळा जे संवेद्य घटक अनुभवले ते केवळ पुनःप्रत्ययासाठी मनात साठविणे इतकेच कार्य कल्पनाशक्ती करते. असे कार्य करणाऱ्या कल्पनाशक्तीला कांट reproductive imagination म्हणतो. संकल्पनाशक्तीपासून मिळालेल्या संकल्पनांच्या साहाय्याने संवेदनांना एकत्रित करता येण्यासाठी नियम (schema) तयार करणाऱ्या कल्पनाशक्तीला कांट productive imagination म्हणतो. (येथे कांट व कोलरिज यांच्यातील एका साम्यस्थलाचा निर्देश करायला हवा. कल्पनाशक्तीवरील आपल्या विवेचनात कोलरिज primary imagination व secondary imagination असा भेद करून असे म्हणतो की primary imagination सर्व संवेदनाजन्य ज्ञानात कार्यान्वित झालेली दिसते. तिचे कार्य व कांटच्या productive imagination चे कार्य एकच आहे. म्हणून त्यांचे स्वरूपही एकच आहे असे मानायला हवे.) परंतु productive imagination ची निर्मितिक्षमता फार मर्यादित आहे. कारण तिला नेहमी संकल्पनाशक्तीच्या साहाय्यानेच कार्य करावे लागते. परंतु क्रिटिक ऑफ जजमेंटमध्ये कांटला कल्पनाशक्तीच्या आणखी एका कार्याचा विचार करायचा आहे. हे कार्य म्हणजे संकल्पनाशक्तीच्या साहाय्याशिवाय संवेदनांचे एकत्रीकरण करणे होय. म्हणजे ज्यांच्यायोगे ज्ञान निष्पन्न होते. अशा संकल्पनांशिवायच संवेदनांचे एकत्रीकरण करणे हे या कार्याचे स्वरूप आहे. संवेदनांचे नियमबद्ध एकत्रीकरण केल्याशिवाय ज्ञान निर्माण होत नाही. एकत्रीकरणाचे नियम संकल्पनाशक्तीकडून मिळतात म्हणून एकत्रीकरणाचे किंवा एकतेचे तत्व म्हणून संकल्पनाशक्तीकडे पाहता येते. संवेदनशक्ती हे बहुत्वाचे तत्व आहे. जेव्हा संकल्पनांच्या साहाय्याने एकत्रीकरण होते, किंवा बहुत्वात एकता प्रस्थापित होते. तेव्हा ज्ञान निष्पन्न होते. पण कधीकधी असेही होते की संकल्पनेच्या साहाय्याशिवायच एकत्रीकरण होऊ लागते. हे एकत्रीकरण अर्थात कल्पनाशक्तीकरवी होते. पण या एकत्रीकरणासाठी निश्चित नियम नसतात. म्हणून नियमरहित नियमितता निर्माण होते. यातून ज्ञान निर्माण होत नसले तरी नियमितता, एकता असल्याने हा अनुभव ज्ञानानुकूल, ज्ञानाभिमुख अनुभव म्हणावा लागतो. (कल्पनाशक्तीचे तिसरे कार्य नियमरहित नियमितता निर्माण करणे हे आहे. हे कार्य करणारी कांटची कल्पनाशक्ती व कोलरिजची secondary imagination यांच्यांत पुष्कळ साम्य आहे याचा येथे निर्देश करायला हवा) काही वेळा असा अनुभव येतो की संवेदनांच्या बहुत्वात आपसुक निर्माण झालेली एकता, नियमितता आहे. संवेदनांचा जथा जणू एकत्रीकरणाला उत्सुक झालेला दिसतो. अशा नियमरहित नियमिततेचा अनुभव म्हणजचे सौंदर्याचा अनुभव होय. या अनुभवात बहुत्वाचे तत्व व एकतेचे तत्व दोन्ही दिसतात. ज्ञानशास्त्राच्या भाषेत बोलायचे तर असे म्हणता येईल की संवेदनशक्ती (किंवा कल्पना-





शक्ती) आणि संकल्पनाशक्ती यांच्या परस्पर सहकार्यानेच हा अनुभव शक्य होतो. किंवा असेही म्हणता येईल की कल्पनाशक्तीच्या या कार्यात संवेदनशक्ती व संकल्पनाशक्ती यांचे मीलन होते. या दोन ज्ञानशक्तींचे मीलन सौंदर्यानुभवात होते; पण ते कोणत्याही नियमानुसार होत नाही. म्हणून सौंदर्यानुभवात ज्ञानशक्तींचे नियमाशिवाय, स्वैर मीलन होते असे कांटचे म्हणणे आहे. पुढे कांट असे म्हणतो की ज्या अर्थी याच ज्ञानशक्ती सर्व मानवांमध्ये असतात आणि सार्वत्रिक असलेल्या ज्ञानानुभवात या शक्तींच्या नियमसहित मीलन होते, त्या अर्थी या शक्तींच्या नियमरहित मीलनाचा जो अनुभव आहे तोही सार्वत्रिकच म्हटला पाहिजे. ज्ञानानुभव जसा सार्वत्रिक असतो तसा नियमरहित नियमिततेचा, ज्ञानशक्तींच्या स्वैर मीलनाचा अनुभवही (म्हणजे सौंदर्यानुभवही) सार्वत्रिक असतो. ज्ञानात्मक विधानाला जशी सार्वत्रिक मान्यता (universal validity) असते तशी सौंदर्यविधानालाही असते. अर्थात ज्ञानानुभवात संकल्पनांचा वापर होत असल्याने या सार्वत्रिकतेला वस्तुगतता असते तशी सौंदर्यानुभवाच्या सार्वत्रिकतेला नसते [The cognitive powers brought into play by this representation are here engaged in a free play, since no definite concept restricts them to a particular rule of cognition. Hence the mental state in this representation must be one of a feeling of the free play of the powers of representation in a given representation for a cognition in general. Now a representation, whereby an object is given, involves, in order that it may become a source of cognition at all, *imagination* for bringing together the manifold of intuition, and *understanding* for the unity of the concept uniting the represention*s*. This state of *free play* of the cognitive faculties attending a representation by which an object is given must admit of universal communication: because cognition, as a definition of the object with which given representations (in any subject whatever) are to accord, is the one and only representation which is valid for every one. ... We are conscious that this subjective relation suitable for a cagnition in general must be just as valid for every one, and consequently as universally communicable, as is any determinate cognition, which always rests upon that relation as its subjective condition]

ज्ञानशक्तींचे हे स्वैर मीलन सौंदर्यानंदाला जन्म देते. आनंद हा सौंदर्यानुभवाचा निकष नाही; तो त्याचा परिणाम आहे. ज्ञानशक्तींच्या स्वैर मीलनावर हा आनंद आधारलेला असल्यामुळे या मीलनाने निर्माण झालेल्या मनःस्थितीइतकाच तोही सार्वत्रिक असतो. आपल्या ज्ञानशक्तींचे स्वैर मीलन झालेले आहे हे आपण संवेदनेने जाणतो. आपल्या दोन्ही ज्ञानशक्तींना चालना मिळाल्याची ही संवेदना असते. आणि ही (सुख) संवेदना सार्वत्रिक असते असा कांटचा दावा आहे. (There is, therefore, no other way for the subjective unity of the relation in question to make itself known than by sensation. The quickening of both faculties (imagination and understanding) to an indefinite, but yet, thanks to the given representation, harmonious activity, such as belongs to cognition generally, is the sensation whose universal communicability is postulated by the judgment of taste)

या विवेचनावरून सौंदर्याविषयी असा निष्कर्ष निघतो की ते संकल्पनेच्या उपयोगाशिवाय सार्वत्रिक आनंदाचा विषय असते: (The *beautiful* is that which, apart from a concept, pleases universally).

अनुक्रमणिका





भाई माधवराव बागल

कायदा, लोकमत आणि शाहू महाराज व आजचे मंत्री

कायदा अगोदर की लोकमत अगोदर? कायदा अगोदर की प्रचार अगोदर? अगोदर लोकांच्या मनाची तयारी करावी अन् मग कायदा करावा की कायदा करावा अन् मग लोकांचे मन त्या कायद्याला अनुकूल करावे?

असे प्रश्न केव्हा केव्हा उपस्थित होतात.

'कायदे करून क्रांती करण्यामागे लागण्यात सरकारची चूकच झाली. समाजाला पटले तरच क्रांती होईल' असेही उद्गार एका जबाबदार मंत्र्यांनी काढले. मला मंत्र्यांवर टीका करावयाची नाही. ते म्हणाले 'कायदे करून क्रांती करण्यात सरकारची चूकच झाली.'

हे वाक्य त्यांनी उच्चारले असो, नसो.

वरील वाक्याचाच येथे विचार करावयाचा आहे.

याबाबत छ. शाहू महाराजांनी कशी पाऊले टाकली, ती विचार करण्याजोगी आहेत.

कायदे करणारे हे लोकांनी निवडून दिलेले असले तरी त्यांचा मुख्य हेतू लोककल्याण हा असतो. बहुसंख्य समाजाला आवडणाऱ्या गोष्टी वस्तुतः त्यांना हितकारक असतात की काय? हे समजण्याची पात्रता तो बहुजनसमाज अज्ञानी असल्यामुळे त्याला असतेच असं नाही. म्हणून सुबुद्ध, सुजाण, लोकहितेच्छु लोकप्रतिनिधींनी लोकप्रियतेपेक्षा लोककल्याणाची दृष्टी ठेवूनच कायदे केले पाहिजेत. त्यासाठी अप्रियता पतकरण्याचंही धाडस करावं लागतं.

पण निवडून आलेले मंत्री प्रथम आपलं स्थान टिकविण्याचाच प्रयत्न करणार. ते प्रथम आपलं कल्याण पहाणार. म्हणून अप्रियता पतकरून योग्य मार्गदर्शन करणं, खरा कल्याणाचा मार्ग दाखवणं, त्यांना होत नाही! परंपरा रूढी अंधश्रद्धा काढून टाकण्याऐवजी स्वतःच त्याचा अंगिकार करून निवडणुकीची निश्चिती करतात!

शिव, शाहू, फुले, गांधी, नेहरू या नावांचा उपयोग लोकांच्या केवळ टाळ्या मिळविण्याकरता करतात.

त्यांचे पुरोगामी विचार लोकांपुढे ठेवून त्या प्रमाणे स्वतः आचरण करणारे कोणी मिळाले तर अपवादच! मंत्रीच नव्हे तर पुढारीसुद्धा जे जे म्हणून निवडणुकीला उभे राहतील ते मग कुठल्याही पक्षाचे असोत अगर अपक्ष असोत. ते आर्थिक प्रश्नावर भर देतील. पण सामाजिक व धार्मिक प्रश्न खऱ्या तळमळीने स्वतःच्या व्यक्तिविषयक भवितव्याचा विचार न करता कोणी घेणार नाहीत. पुनः निवडून आलो नाही तरी चालेल, पुनः मंत्रिपदावर चढलो नाही तरी चालेल, पण आहे तोपर्यंत लोकांना योग्य तोच मार्ग दाखवीन असे म्हणणारे लोकप्रतिनिधी थोडे जरी मिळाले तरी ते देशाला पुढे नेतील.

राजा राममोहन राय, फुले, आगरकर, शाहू महाराज यांनी अप्रियता पतकरली. धैर्याने समाजाचे डोळे उघडले!

पण यांच्या प्रचारामुळे लोक समाजक्रांतीला त्यावेळी अनुकूल झालेच असे नाही – सतीची चाल रद्द करण्याचा कायदा करावाच लागला. त्याला त्यावेळी लोकमत अनुकूल नव्हतं.

पण अप्रियता पतकरून बोलणारा आणि त्याप्रमाणे वागणारा फुल्यांसारखा महात्मा पुढे झाला.

लोकमत तयार होण्याची वाट पहात कायद्याने स्वस्थ बसून चालणार नाही.

मोफत शिक्षण आणि सक्तीच्या शिक्षणाचा कायदा ही धडाडी नव्हे लोकांची अनुकूलता होती

अनुक्रमणिका

साधनाची अनुकूलता होती, नेत्याची इच्छा होती. **सतीच्या बंदीचा कायदा ही खरी धडाडी होय. उच्च वर्णियांचा विरोध, अस्पृश्यात जागृती नाही, निकड नाही त्यावेळी अस्पृश्यता निवारणेचा कायदा करणं ही खरी धडाडी व लोककल्याणाची खरी तळमळ ! त्यात कसलं नाटक ! नव्हतं !**

याच दृष्टीने मी शाहू महाराजांचं एक उदाहरण देत आहे. धनंजय कीर शाहू महाराजांचे चरित्र लिहिणार हे समजल्यामुळे याच महिन्यात मी काही आठवणी मिळवल्या. त्यातली ही गोष्ट.

रा. सा. नारायणराव सरदेसाई हे महाराजांच्या अत्यंत विश्वासातले, त्यावेळचे पर्सनल क्लार्क. त्यावेळचं वाड्यावरचं एक मोठं प्रस्थ. दप्तरदार म्हणून ओळखले जात. त्यांनी याच फेब्रुवारी १९७० मध्ये, ही हकीकत सांगितली. ते म्हणतात,

अस्पृश्यता नष्ट करण्याची जितकी महाराजांना तळमळ लागून राहिली होती, तितकी पूर्वी किंवा आज कोणाला लागून राहिली असेल असं मला वाटत नाही.

समाजाने, अस्पृश्य समाजाला सार्वजनिक पाणोठा वापरण्याची बंदी केली होती. वहिवाटीमुळे तिला सामाजिक कायद्याचं स्वरूप आलं होतं. ही बंदी उठवण्याचं महाराजांनी मनावर घेतलं व तसा वटहुकूम काढण्याचं ठरवलं.

हे समजताच संस्थानचे बडे बडे ऑफिसर त्यांचेकडे धावत गेले. सरसुभे सरन्यायाधीश, डिस्ट्रिक्ट मॅजिस्ट्रेट चीफ पोलीस वगैरे. ते म्हणाले– 'महाराज, या वटहुकुमाने संस्थानभर दंगे निर्माण होतील. लोकात असंतोष माजेल. आपण घाई करू नये.'

महाराजांनी उत्तर दिले–

'दंगे होऊ देत, मग काय ते पाहता येईल'

वटहुकूम निघून दोन महिने गेले. तेव्हा महाराजांनी त्या सर्व ऑफिसरना बोलवून घेतले व विचारले.

'काय रावसाहेब, दंग्याची काय बातमी ?

चीफ पोलिस फर्नांडिज म्हणाले, 'महाराज, दंगा वगैरे काही झाला नाही'.

'ते कसं काय ?'

'कारण कोणीच अस्पृश्य पाणोठ्यावर गेले नाहीत'

'पहा मग कायदा केला वाईट झालं काय ?'

जे कोणी जातील त्यांना नाही का कायद्याचे संरक्षण मिळालं ?' पण महाराज स्वस्थ बसले नाहीत. या कायद्याचा फायदा घेण्याकरता महाराजांनीच काही लोकांना तयार केलं.

अशा रीतीने लोकात उत्साह निर्माण करण्याकरता कोणता मंत्री स्वतःहून पुढाकार घेतो ?

गांधी जयंतीनिमित्त कार्यक्रम जाहीर करणारे, कोणचे मंत्री स्वतः झाडू घेऊन अस्पृश्यवाडे झाडायला गेले आहेत. गांधीजींना आदर्श मानणारे कोणते मंत्री स्वतः वर्षातून एखादा दिवस तरी हरिजन वाड्यात उतरले आहेत ? त्या वाडीत जाऊन त्यांच्यासमवेत कधी जेवायला जाऊन बसले आहेत ? कलेक्टरला सांगून वर्षातला एखादा दिवस अस्पृश्य वाड्यात त्यांना राहता आले नसते काय ? कोण गेले असतील तर धन्यवाद !

शाहू महाराजांनी आपल्या जातीचा अभिमान टाकून धनगर घराण्याशी लग्न केलं. स्वतः पुढाकार घेऊन प्रोत्साहन देऊन मिश्रविवाह घडवून आणले. आमच्या मंत्र्यांनी असं काही केल्याचं समजलं तर समाजात बदल घडून येण्यास किती मदत होईल.

समाजातली अंधश्रद्धा काढायची ते तर राहिलंच पण उलट स्वतःच्या अंधश्रद्धेचे जाहीर प्रदर्शन करून बहुजन समाजाला अंधश्रद्धेत गाडण्याचं हे पाप करतात. पुनः अंधश्रद्धा गेली पाहिजे म्हणून उपदेश करायला तयार ! अशी अंधश्रद्धा वाढवून सर्व धर्मीय ऐक्य हे स्थापन कसे करणार ?

ब्राह्मण परवडला कारण बहुजनसमाजाचा त्याचेवर विश्वास चटकन् बसत नाही. पण बहुजनसमाजाचा आपल्या जातीच्या मंत्र्यावर विश्वास बसतो. **यामुळे ब्राह्मणाच्या हजारोपटीने जुनी अंधश्रद्धा काढण्याऐवजी वाढवण्याचंच काम आमचे मंत्री करत आहेत.** थड डोकं ठेवून आपल्या

वागणुकीचा ते विचार करू शकणार नाहीत काय? समाजवादाची पार्श्वभूमी अशाने कशी तयार होईल?

माझी ही सूचना किंवा टीका म्हणा वाटलं तर ती द्वेषाची नव्हे समाजवादावरील प्रेमामुळे केली आहे.

तसंच **शिवाजी कल्ट** हे काय प्रकरण आहे मला तरी कळत नाही. शिवाजींचा आतापर्यंत सर्व विचारवंताचा लोकशाही समाजवादाला अनुकूल असं वातावरण निर्माण करण्याकरिता उपयोग करून घ्यायचा आहे. पण शिवाजीकल्ट, नेहरू कल्ट किंवा गांधी कल्ट हा शब्दप्रयोग दिशाभूल करणारा ठरेल. आपण पूर्वीच्या थोरांच्या थोर विचारांचा व त्या त्या वेळी स्वीकारलेल्या धोरणांचा विचार करून पुढे वाटचाल करायची आहे. **लोकशाही समाजवाद हे आपलं कल्ट आहे.** जनसंघाने शिवाजीच्या नावाचा उपयोग करून आपलं कल्ट पुढं रेटलं आहे. म्हणून आपण सावधगिरीने असे शब्द वापरले पाहिजेत.

नवभारत मासिक

प्रकाशन स्थळ : ३१५ गंगापुरी वाई.

प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख.

मुद्रक मधुकर शंकर साठे.

जात : हिंदु.

पत्ता : दि प्राज्ञ प्रेस,

३१५ गंगापुरी वाई.

प्रकाशक : वि. म. बेडेकर.

जात : हिंदु.

पत्ता : ३१५ गंगापुरी वाई.

–प्रा. वि. म. बेडेकर.

जात : हिंदु.

पत्ता : ७८३ शिवाजीनगर पुणें ४

–प्रा. गोवर्धन पारीख, का. संपादक.

जात : हिंदु.

पत्ता : गणेशभुवन, २७६ तेलंग रोड

मांटुंगा–मुंबई १९

मालक : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ

गंगापुरी, वाई

[रूल नंबर ८ रजिस्टेशन ऑफ् न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वयें प्रकाशित].





श्री. दिवाकर बापट

राजपुतान्याची शौर्यगाथा सांगणारा

कर्नल जेम्स टॉड

शौर्याला सौंदर्याची जोड मिळाली की, एक आगळाच इतिहास घडला असल्याचे दिसून येते. राजस्तानच्या इतिहासाचा अभ्यास करणाऱ्याला मी काय म्हणतो, ह्याची सहज उकल होऊ शकेल. सौंदर्य अन् सामर्थ्य ह्यांनी युक्त असलेल्या एका प्रांताचा जवळून अभ्यास करून; त्याचे बारकावे समजून घेऊन इतिहासलेखन करावयाचे काम वाटते तितके सोपे खासच नाही! पण असा आलेख काढण्याचे सामर्थ्य एका परकी इतिहासकाराने दाखविले अन् त्या प्रांताच्या ह्या संपन्न गुणांचा मोठ्या रसिकतेने आस्वाद घेण्याचे काम तितक्याच संपन्न भाषाशैलीने पुरे केले.

ह्या परकी इतिहासकाराचे नाव आहे कर्नल जेम्स टॉड. कर्नल टॉडने ज्या प्रांताचा इतिहास वाचकांपुढे पेश केला; तो प्रांत म्हणजे राजस्तान. अन् त्याने सादर केलेल्या इतिहासविषयक ग्रंथाचे नाव आहे "Annal and Antiquities of Rajastan"

राणा प्रताप, राणा हमीर, राणा संग्रामसिंह अन् त्यांचा राजपुताना ह्यांचा तन्मयतेने इतिहास लिहिणाऱ्या कर्नल जेम्स टॉड चा जन्म इंग्लंडमधील इस्लिग्टन् इथे झाला. त्याची जन्मतारीख होती २० मार्च १७८२. टॉड घराणे मूळचे स्कॉटलंडचे. पण कारणपरत्वे ते इंग्लडमधेच स्थायिक झाले होते. जेम्स टॉडचे वास्तव्यही साहजिकच इंग्लड-मधेच होते अन् तिथेच त्याचे प्राथमिक शिक्षणही पुरे झाले.

प्राथमिक शिक्षणाची इतिश्री झाल्यावर जेम्सच्या मामांनी श्री. पॅट्रीक हिटले ह्यांनी त्याला सैन्यात दाखल होण्याचा सल्ला दिला. अन् त्यांच्या सूचनेला मान देऊन जेम्स सैन्यात दाखलही झाला. त्याची प्रथम नेमणूक झाली तीदेखील भारतात. त्यावेळी जेम्स अवघा अठरा वर्षांचा होता. जेम्स टॉडचे मामा श्री. पॅट्रीक हिटले हे देखील त्याचवेळी भारतात कलकत्त्याला सनदी नोकर म्हणून ईस्ट इंडिया कंपनीची सेवा बजावीत होते. अठरा वर्षांच्या जेम्सला परस्थ ठिकाणी हा मोठाच आधार होता.

भारतात आल्यावर त्याला देण्यात आलेली कामगिरी अगदीच किरकोळ स्वरूपाची होती जहाजावर एक उमेदवार म्हणून तो कलकत्त्याला दाखल झाला. अन् पडेल ते काम करू लागला. अर्थात् असले किरकोळ स्वरुपाचे उमेदवारीचे काम त्याच्या नशिबी फार काळ नव्हते. थोडे दिवस तिथे घालविल्यावर त्याला हरिद्वारला धाडण्यात आले. अन् नंतर दिल्लीला पाठविण्यात आले.

दिल्लीनजीक इ स १८०१ मधे एक तलाव बांधण्याचे काम ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांनी हाती घेतले. ह्या कामावर देखरेख करण्यासाठी जेम्स टॉडला नेमण्यात आले. अशा कामासाठी लागणारी कार्यकुशलता अन तडफ टॉडजवळ भरपूर होती हे दोनही गुण नि टॉडच्या अंगची हुशारी ह्यांचा त्याच्या वरिष्ठ अधिकाऱ्यांना सुरेख प्रत्यय आला. अन् परिणामतः ईस्ट इडिया कंपनीच्या अधि-काऱ्यांनी त्याची श्री. मर्सन् ह्यांच्या नेतृत्वाखाली असलेल्या पलटणीवरील अधिकारी म्हणून नेमणक केली. जेम्स टॉडच्या अंगी असलेल्या उपरोल्लेखित गुणांचा हा गौरवच होता.

इ. स. १८०६ ते इ. सन १८२३ इतकी दीर्घ कारकीर्द कर्नल जेम्स टॉड ह्यांचा राज-पुतान्याच्या भूमीशी संबंध होता. ह्या भूमीशी संबंध आल्या आल्या त्यांनी प्रथम जर कुठली कामगिरी हाती घेतली असेल, तर राजपुतान्याची

अनुक्रमणिका





सर्वंकष पाहणी करून त्या भूभागाचा नकाशा तयार करणे ही. ह्यापूर्वी ब्रिटिश राजसत्तेला हा प्रदेश अनोळखीचा होता. श्री. रेनल नावाच्या कुणी गृहस्थांनी असा नकाशा तयार करण्याचा प्रयत्न केला होता. पण तो प्रयत्न म्हणावा तितके यश कर्त्याच्या पदरात घालू शकला नव्हता. त्या प्रयत्नात खूपसे दोष नि अपुरेपणा जाणवला होता. कर्नल टॉडनी जीवाच्या आकांताने हे काम उरकले. अन् अतिशय परिश्रमानंतर राजपुतान्याचा नकाशा तयार करण्याचे काम तडफदारपणे पुरे केले. त्यांच्या ह्या कामगिरीबद्दल गौरवपूर्ण उल्लेख करणारा हा उताराच किती बोलका आहे पहा :

" Almost immediately upon his arrival in that country, ... he began his survey, the details of which he has stated in the Memoir, and the result is given in the magnificent map which graces the Annals. In the maps prior to this survey, Rajputana was almost a total blank; nearly all the western and central states are wanting; the rivers were supposed to have southerly course into the nerbudda, and the position of the two capitals (the ancient and the modern) of Merwar, was precisely reversed : ... The map of Colonel Tod was completed in 1815, and presented to the Marquis of Hastings : ... The map was of vast utility to the Government, being made one of the foundations of Lord Hastings' plan of operations in the year 1817.

[– The Annual Biography and Obituary – 1835]

राजपुतान्याचा नकाशा तयार झाला इतक्यावर कर्नल टॉडचे मानसिक समाधान झाले नव्हते. राजपुताना चहुबाजूंनी शोधून काढण्याचे त्यांचे काम पुढे चालूच राहिले. न थकता, न कुरकुरता. अन् हे सर्वंकष पाहणीचे काम थांबले इ. स. १८१७ मधे. ह्या वेळेपर्यंत त्यांनी राजपुतान्याचे त्यावेळीं मानले जाणारे मेवाड, मारवाड, कोट्टा, जेसलमीर अन् बुंदी हे भाग नुसतेच पायाखाली घातले होते असे नव्हे तर आपलेसे करून घेतले होते. इथून पुढे कर्नल टॉडची नवी नेमणूक झाली ती राजपुतान्यामधील इंग्रजांचा वकील म्हणन.

इ. स. १८०६ मधे कर्नल टॉड राजपुतान्याला आले ते इ. स. १८२३ पर्यंत ते तेथेच होते. ह्या वेळी राजपुतान्यामधील संस्थानिकांचे अन् सरदार मंडळींचे चित्र मोठे पाहण्यासारखे होते. रजपूत सरदारांमधे एकीचा चांगलाच अभाव जाणवत होता. त्यांचे आपापसातील वैर पराकोटीला पोहोचले होते. त्यातच मराठे सरदारांची ह्या भागावर वारंवार आक्रमणे होत होती. अशा दुहेरी काचात सापडलेला राजपुताना राजकीय दृष्ट्या पुरता खिळखिळित झालेला होता.

इ. सन १८०७ ते इ. सन १८१३ ह्या काळात भारताच्या गव्हर्नर जनरलच्या पदावर लॉर्ड मिंटो काम पहात होते. त्यांचे राजकीय धोरण ह्या पूर्वीच्या गव्हर्नर जनरलांपेक्षा काहीसे वेगळे होते. कुणाच्याही अंतर्गत व्यवहारात हस्तक्षेप करण्याची त्यांची इच्छा नव्हती. ह्याचा एक अनिष्ट परिणाम राजपुतान्याला भोगावाच लागला. राजपुताना लुटारूंचे माहेरघर बनून राहिले. साहजिकच ईस्ट इंडिया कंपनीचा अधिकारी म्हणून कर्नल टॉडना ह्या नव्या परिस्थितीकडे लक्ष द्यावेच लागले. राजपुतान्यातील अस्थिर परिस्थितीवर मोठ्या चतुरतेन मात करण्यात त्यांनी कमालीचे यश मिळविले. त्यावेळी त्यांनी इंग्रजांच्या 'फोडा अन् झोडा,' ह्या सुपरिचित धोरणाचाच अवलंब केला होता. न्यायमूर्ति रानडे ह्यांनी कर्नल टॉड ह्यांच्या ह्या कामगिरीबद्दल लिहिताना नमूद केलेय ते असे :





"Colonel Tod has one measure of Justice for their Mahomedan and Maratha conquerors and another for the Rajputs. He will speak with praise of a miserable and unproved raid by a Rajput chief, but has nothing but hard words to use when he has to describe perhaps a more excusable act of power on the part of other nationalities. This partiality to his pet race leads the historian to render less than justice to the other nationalities, and to none more so than to the Marathas."

राजपुतान्यात राजकीय शांतता प्रस्थापित केल्यावर कर्नल जेम्स टॉड एका नव्याच उद्योगात गुंतले. इ. सन. १८१९ मधे त्यांनी राजपुतान्याचा इतिहासाचे लेखन करण्यासाठी आवश्यक असलेल्या साधनांची जुळवाजुळव करण्यास सुरुवात केली. त्यांना लहानपणापासूनच इतिहास ह्या विषयाची ओढ फार होती. राजपुतान्यात पाऊल ठेविल्यापासून त्या भूमीवर घडलेल्या भव्य दिव्य घटनांनी अन् इतर निदर्शनास आलेल्या गोष्टींनी नि त्याचबरोबर तिथल्या सौंदर्यपूर्ण चिजांनी त्यांचे मन त्या मातीकडे विलक्षण खेचले गेले नसते, तरच नवल! इतिहासाची साधने ठरलेले ताम्रपट, शिलालेख, नाणी, हस्तलिखिते नि आख्यायिका ह्या साऱ्या गोष्टी म्हणूनच त्यांनी जवळ करावयास सुरुवात केली. ह्याच संदर्भात त्यांनी जोधपूर, कुंभलगड, घाणेराय, नाथद्वारा, हळदीघाट ह्या इतिहासाच्या साक्षी असलेल्या स्थळांना भेटी दिल्या. तिथे हाती आलेल्या इतिहासविषयक साधनांच्या साहाय्याने तिथे घडलेल्या घटनांचा वेध घेऊन त्यांचा सुसंगत आलेख काढिला. इतकेच नव्हे तर दुर्गम अशा अरवली पर्वतराजीमधल्या गुहांशीदेखील त्यांनी गुजगोष्टी केल्या. हजारो मैल प्रदेश काट्याकुट्यांनी, उन्हापावसाची पर्वा न करता पायाखाली तुडविला!

ह्या साऱ्या व्याप-तापाचा अनिष्ट परिणाम साहजिकच त्यांच्या शरीरप्रकृतीवर झाला. अन् ते एकदा सपाटून आजारी पडले. अन् तरीही त्यांची स्वतःला अभिप्रेत असलेल्या विषयावरली पकड जराही सैल पडली नाही. तशाही परिस्थितीत त्यांनी आपल्या चौपाईजवळ ब्राह्मण, पटवारी, पटेल, चारण अशा मंडळींचा जथाच जमा केला. ह्या मंडळींना ठाऊक असलेला राजपुतान्याचा इतिहास त्यांच्याकडून समजून घेतला अन् त्याची टिपणे तयार केली. रजपूत सरदारांची शौर्यगाथा ह्या मंडळींकडून उलगडली जात असताना कर्नल टॉड त्यात नुसते रंगून जात. तल्लीन होत.

कर्नल जेम्स टॉड ह्यांना इतिहासाची साधने उपलब्ध करून देण्याची महत्त्वाची कामगिरी पार पाडली ती त्यावेळी सत्ताधीश असलेल्या महाराणा भीमसिंह ह्यांनी. नवसाहसांक चरित्र, कुमारपाल चरित्र, राजप्रशस्ति, हमीरचरित्र, जयविलास, राजप्रकाश, सूर्यप्रकाश, जगत्‌विलास, राजवली, राजतरंगिणी, जयसिंह कल्पद्रुम, विजयविलास हमीर रासो, खुमाण रासो, पृथ्वीराज रासो, राजघराण्यांचा वंशवृक्ष असा विविधरंगी हस्तलिखितांचा स्वतःजवळ असलेला संग्रह महाराणा भीमसिंह ह्यांनी टॉडसाहेबांच्या हवाली केला. अन् त्यांना राजपुतान्याचा इतिहास सजविण्यास लाख मोलाची मदत केली. कर्नल टॉड ह्यांनी-देखील हाताशी आलेल्या ह्या दुर्मिळ संग्रहांचे परिश्रमपूर्वक परिशीलन केले. ह्या संग्रहांच्या जोडीनेच त्यांनी महाभारत नि रामायण ह्या महाकाव्यांचा नि पुराणांचाही अभ्यास केला.

गिरनार पर्वताच्या परिसरात कर्नल टॉड ह्यांच्या हाती आलेल्या एका लेखानेही त्यांना असा इतिहास जुळविताना खूप मदत केली अन् एवढी यातायात केल्यावर मगच त्यांनी आपल्या राजपुतान्याच्या इतिहासाचा कच्चा आराखडा तयार केला. तो दिवस होता १ जून १८२२ हा.

इ. सन १८२३ उजाडले अन् कर्नल जेम्स टॉड ह्यांचा राजपुतान्याबरोबरचा सहवास संपुष्टात आला. दि. १४ जानेवारी १८२३ ह्या दिवशी

अनुक्रमणिका





त्यांनी राजपुतान्याचा निरोप घेतला. अन् ते मुंबईकडे निघाले. राजपुतान्याने मात्र एवढया दीर्घ कालावधींत त्यांना विलक्षण वेड लाविल्यामुळे तो भूभाग सोडताना त्यांना काहीसे जड जाणे स्वाभाविकच होते! राजपुतान्याने नि तिथल्या जनतेने त्यांच्यावर अपार प्रेम केले होते. अर्थात् त्याला कारणेही तशीच होतीं. राजपुतान्याचा विचार करताना कर्नलसाहेबांनी स्वतःसाठी काही राखून ठेविले नाहीं. जे मिळाले ते त्या भागाच्या विकासासाठी अन् सुखसोयींसाठींच उधळले. पेंढाऱ्यांचा बंदोबस्त करून जे काही हाताशीं आले ते विकासासाठी खर्च केले. कोटा येथे पहावयास मिळणारा 'हेस्टिंग्ज ब्रिज्' हे त्याचेच एक फळ! राजपुतान्यातील अस्तित्वात असलेल्या अफूसेवनाला प्रतिबंध करण्याचे नि एकापेक्षा अधिक विवाह करण्यास मज्जाव करण्याचे मोलाचे कामही त्यांनी मोठया कुशलतेने पार पाडले होते. कर्नल टॉड ह्यांचा राजकीय सल्ला राजघराण्यांनीदेखील वेळोवेळी मानला होता.

कर्नल जेम्स टॉड ह्यांनी ब्रिटिश सत्तेचे प्रतिनिधी म्हणून बजाविलेल्या समाजाभिमुख कामगिरीचे फलित म्हणजे तिथे त्यांना मिळालेले प्रेम, निष्ठा. ती अजोड अशीच होती. ह्या मिळालेल्या प्रेमाचा गौरवपूर्वक उल्लेख करताना कर्नल टॉड म्हणतात: "ज्या राजस्तानी जनतेने अन् भूमीने मला आपलेसे केले; ती भूमि मला माझ्या मातृभूमीइतकीच प्रिय आहे. पृथ्वीच्या पाठीवर मी कुठेही जाईन. कुठेही राहीन. पण ह्या राजस्तानच्या भूमीला कदापिही विसरू शकणार नाहीं."

दि. १४ जानेवारी १८२३ ला मुंबईस आल्यावर त्यांनी "Travels in India" ह्या आपल्या ग्रंथाच्या लेखनास सुरुवात केली अन् तो लिहून पुरा होताच त्यांनी लगोलग तिथेच प्रकाशितही करून टाकिला. ह्या ग्रंथाच्या प्रकाशनाने त्यांच्याजवळ असलेले सुप्त लेखनसामर्थ्य एकदम प्रकाशात आले. अन् त्यांच्या लेखनविषयक कामगिरीबद्दल एकाएकी वाचकांच्या अपेक्षा उंचावल्या. ह्याचे प्रमुख कारण म्हणजे त्यांच्या लेखनात दिसून येणारा विषयाबद्दलचा जिव्हाळा. कळकळ अन् प्रामाणिकपणा नि ह्याच्याच जोडीने आलेली त्यांची मोहक शैली नि वर्णनातील रेखीवपणा हेच!

दि. १४ नोव्हेंबर, १८२६ पर्यंत म्हणजे सुमारे चार वर्षेपर्यंत त्यांचे मुंबईत वास्तव्य होते. एवढ्या अवधींत त्यांनी विविध जबाबदारीची पदे पूर्वीच्याच तडफेने अन् हुशारीने भूषविली अन् मग ते ईस्ट इंडिया कंपनीच्या सेवेतून मुक्त झाले. अन् मायदेशीं परतले. ह्याच वर्षी ते विवाहबद्धही झाले.

इ. सन १८२६ हे साल कर्नल टॉड ह्यांच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वाचे ठरले. आपले उभे आयुष्य खर्च करून त्यांनी राजस्तानच्या भूमीच्या इतिहासाचे संशोधन केले, परिश्रमपूर्वक परिशीलन केले तो इतिहासविषयक ग्रंथ त्यांनी ह्याचवर्षी 'Annals and Antiquities of Rajstan ह्या नावाने प्रकाशित केला. अन् इतके दिवस जगाला अपरिचित असलेल्या राजस्तानच्या वैभवशाली इतिहासाची दुनियेला नाटकी ओळख करून दिली.. हा सारा इतिहास वाचताना वाचक त्यातील बहारदार वर्णनांशी नुसता खिळून राहतो. मोहक अन् वेधक शैलीतील ही वर्णने वाचताना कर्नल टॉड ह्यांच्या लेखणीतील अनेक गुणांशी आपला परिचय होतो. तिची रेखीवता आपल्या हृदयाला भिडते. अन् त्यांच्या सूक्ष्म अवलोकन दृष्टीशी आपण खिळून राहतो. राजस्तानचे सौंदर्य उभे करताना त्यांची शैली अधिक रमलेली पाहून— अधिक ललित झालेली पाहून तर मन नुसते थक्क होऊन जाते. कर्नल टॉड त्या भूमीशीं किती तन्मय झाले होते; लीन झाले होते, ह्याची पानांपानागणिक साक्ष देणारा ग्रंथ म्हणजच 'Annals and Antiquities of Rajstan" कर्नल टॉड ह्यांनी आपल्या ह्या ग्रंथाबद्दल अगोदरच भाकित करून ठेवताना म्हटले आहे "माझे हे पुस्तक माझी चिरंतन स्मृति म्हणून राहील."

राजस्तानच्या इतिहासविषयक उपरोल्लेखित ग्रंथाबद्दल स्वतःच व्यक्त केलेला हा आत्मविश्वास पुढील काळात अगदी सार्थ ठरला!





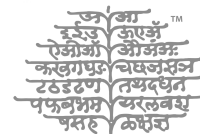
कर्नल जेम्स टॉड ह्यांना प्रवासाची हौसही दांडगी होती राजपुतान्या इतिहास लिहून अन् प्रसिद्ध करून हातावेगळा करताच त्यांनी पत्नीसह युरोपखंडाचा दीर्घकालीन प्रवास केला. ह्याच प्रवासात त्यांनी चांदवरदाई ह्याने लिहिलेल्या "पृथ्वीराज रासो' ह्या ग्रंथाचे इंग्रजी भाषांतर केले नि प्रवासाहून परतल्यावर ते प्रसिद्धही केले. ह्या ग्रथाने पुन्हा एकदा त्यांच्याविषयी अपेक्षा वाढविल्या अन् त्यांच्या पुढील लिखाणाची वाचक आतुरतेने वाट पाहू लागले.

पण 'पृथ्वीराज रासो' चे भाषांतर हे दुर्दैवाने कर्नल जेम्स टॉड ह्यांचे अखेरचेच लेखन ठरले! युरोप खंडाच्या दौऱ्याव रून परत आल्यापासून त्यांच्या शरीर-प्रकृतीने जणु त्यांच्याशी असहकारच पुकारला. वरचेवर मूर्च्छा येण्याचा एक नवाच विकार आता त्यांचा सोबती बनला. दि. १६ नोव्हेंबर १८३५ रोजी त्यांच्या ह्या विकाराने त्यांच्यावर चांगलीच मात केली अन् शुद्ध हरपलेल्या अवस्थेत त्यांना लॅंबर्ट इस्पितळात दाखल करण्यात आले. त्यांच्यावर सर्व प्रकारचे उपचार करण्यात आले; पण तब्बल चोवीस तासाच्यावर झुंज देऊन त्यांनी अखेर आपला देह दि. २७ नोव्हेंबर १९३५ ह्या दिवशी मृत्यूच्या स्वाधीन करून टाकला!

अन् राजस्तानचा इतिहास लिहून अजोड कामगिरी करणारा नि भारतावर अनंत उपकार करून ठेवणारा एक समर्थ इतिहासकार काळाच्या पडद्याआड झाला.

अन् मागे राहिली ती त्याची चिरंतन स्मृति. Annal च्या रूपाने! मेवाडच्या परिसरात तुम्ही केव्हाही जा. कर्नल जेम्स टॉडचे नाव तिथले लोक मोठ्या अभिमानाने घेत असताना तुम्हाला दिसतील....

अनुक्रमणिका





डॉ. वा. दा. गाडगीळ

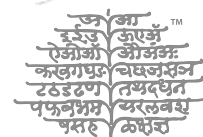
भाई माधवराव बागल यांचे विचार

फेब्रुवारी १९७० च्या नवभारतच्या अंकात भाई माधवराव बागल यानी ना. यशवंतराव चव्हाणा-संबंधीं जे विचार प्रदर्शित केले आहेत ते बहुश: सर्वांना मान्य होण्यासारखे आहेत. "आज तरी महाराष्ट्राचे सर्वमान्य पुढारीपण घेणारी व्यक्ति दुसरीं आढळणार नाही" पण हे मान्य करूनही शेवटी अशा सर्वमान्य पुढाऱ्यासंबंधी बागल साहेबानी ज्या आशा व आकांक्षा प्रदर्शित केल्या आहेत, त्या थोड्या विनोदात दाखल होण्यासारख्या आहेत. ते म्हणतात "समतावृत्ति निर्माण होण्यास देवा–धर्मांची फार मोठी अडगळ उभी आहे. राजकीय, व आर्थिक समतेलाही तिने पायबंद घातला आहे. राष्ट्रीय एकात्मतेला ते फार मोठे विघ्न होऊन बसलेले आहे. तेव्हा ना. यशवंतरावानी सर्व मंत्र्यांना आदेश द्यावेत की "त्यानी सार्वजनिकदृष्ट्या कसल्याही धर्मविधीत भाग घेऊ नये, आपल्या धर्मश्रद्धेचे प्रदर्शन करू नये, जातिवाचक संस्थेत भाग घेऊ नये, अशा संस्थेचे उद्‌घाटन करू नये इत्यादि. शेवटी श्री. बागलसाहेब म्हणतात "देवधर्माचे अस्तित्व राखून उच्चनीच भेद जाणार नाहीत, समतावृत्ति निर्माण होणार नाही, राष्ट्रीय ऐक्य साधणार नाही; समाजवाद आणणे शक्य होणार नाही, म्हणून यशवंतराव या प्रश्नांना महत्व देतील अशी मी आशा करतो असे लिहून त्यानी लेख संपविला आहे.

ना. यशवंतराव हे मनातून 'देवा'चे अस्तित्व मानीत नसतीलही, व त्यांनी एक वेळ एका 'शंकराचार्याना बंदिस्त करण्याचे धैर्यही दाखविले होते पण ज्या हिंदू समाजाच्या मनावर अनेक शतकापासून सर्वव्यापी व सर्व समर्थ ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दलचे संस्कार झालेले आहेत. आज अनेक शतके आमचे साधु संत आयुष्यात सर्व जन्मभर ईश्वराचे भजन, पूजन करुन सार्थक करून घ्या ! असा उपदेश करीत आहेत व ज्या ईश्वराच्या प्राप्तीसाठी 'धर्मा'चे पालन अवश्य ठरविले आहे त्या देव–धर्म श्रद्धेवर आजही सर्व समाजाची निष्ठा आहे. अशा देव धर्मासंबंधी गृहमंत्री यशवंतरावानी देशातील इतर सर्व मंत्र्यांना आदेश द्यावा की त्यानी यापुढे सार्वजनिकदृष्ट्या कसल्याही धर्मविधीत भाग घेऊ नये आपल्या धर्मश्रद्धेचे प्रदर्शन करू नये इ. इ." असला आदेश देणे यशवंतरावाकडून कसे शक्य आहे ? संविधानक त्याना असा आदेश देऊ शकेल का ? व आदेश दिला तरी मंत्री तो आदेश पाळतील का ? ना. यशवंतरावाकडून हे होणे शक्य नाही. हे जरी खरे असले तरी भाई बागलसाहेबांनी जे लिहिले आहे ते अत्यंत कळकळीने मनःपूर्वक लिहिले आहे यात संशय नाही. सकृद्दर्शनी श्री. बागलसाहेबाचे विचार धक्का देणारे, व अविचाराचे वाटले, तरी, जो अगदी स्वतंत्रबुद्धीने विचार करण्यास समर्थ आहे, रूढ कल्पना, व पारंपरिक समजुतींचा शुद्ध बुद्धीने विचार करू शकतो त्यास ईश्वराच्या सध्याच्या कल्पना असत्य वाटल्या तर त्यात आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही.

ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयी व त्याच्या भक्तवत्सलतेविषयी आमच्या जुन्या धर्मग्रंथांनी व पुराणातील असंख्य कथांनी आमचे मन इतके भारले गेले आहे की, ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दल शंका घेणारा मनुष्य आम्हास अत्यंत नास्तिक वाटतो.

'नास्तिक' ही एक शिवी झालेली आहे ! हे नास्तिक म्हणजे दरवडेखोर व्यभिचारी, क्रूर याच्यापेक्षाही कोणी 'भयंकर' अशी समजूत आमच्या पुराणग्रंथानी करुन दिलेली आहे. इंग्रजी शिक्षण सुरू झाल्यापासून आम्ही स्वतंत्र विचार करू लागलो. दोनशे वर्षाच्या पाश्चात्य शिक्षणाने व अनेक देश, व अनेक अन्य भाषेतील ग्रंथ पाहिल्याने आमची दृष्टी विशाल झालेली आहे. तेव्हांपासून आमच्यातील अनेक विद्वान व विचारी गृहस्थ मनाने नास्तिकतेकडे झुकू लागले आहेत उघडच आहे ज्या ईश्वराचे





प्रत्यक्ष दर्शन होणे शक्य नाही. पुराणातून व धर्मग्रंथातून जे भरमसाट गुण ईश्वराचे म्हणून दिले आहेत, त्याचा प्रत्यक्ष प्रत्यय कोणासच येत नाही. जगाच्या बुडाशी एखादी अज्ञेय शक्ति असेलही व त्या शक्तीने 'सृजन' व उत्क्रान्ति होतही असेल, पण ती शक्ति माणसानी केलेल्या पूजेअर्चेने अथवा स्तुतिस्तोत्रांनी प्रसन्न होईल हे शक्य नाही. अशा तऱ्हेचा ईश्वर विद्वान व विचारी मानण्यास तयार नाही. 'लोकहितवादी', विष्णुशास्त्री, 'लोकमान्य,' आगरकर, केळकर, खाडिलकर, परांजपे, द. वा. पोतदार, माटे, पु. ग. सहस्त्रबुद्धे, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, न. र. फाटक वि. का. राजवाडे प्रखरबुद्धीचे नास्तिकच होते. रँगलर परांजपे उघड नास्तिकही विद्वान मंडळी त्यांच्या लेखावरून तरी स्तुतिस्तोत्राने प्रसन्न होणारा व नवसास पावणारा ईश्वर मानीत नव्हते. आणि आजही स्वतःचे एखादे काम असेल तर 'देवावर' भरंवसा ठेवून स्वस्थ बसणार नाही. आज आपल्या देशाची स्थिती मोठी विचित्र झाली आहे. महागाई अतिशय झाली आहे. सर्वत्र अशांतता पसरली आहे. बंगाल केरळमध्ये जी अराजकता माजलेली आहे हीही सर्व दुःखद स्थिती निवारण्यास आपण सर्वांनी रोज ईश्वरी प्रार्थना करावी, रामनामाचा जप करावा, ॐकाराचे अनुष्ठान करावे. शत चंडीचा यज्ञ करावा म्हणजे ही स्थिती नाहीशी होईल. असे जर कोणी '**प्रसाद**' मासिकातील लेखक प्रतिपादू लागला तर हे सर्व विद्वान त्यास वेड्यातच काढतील अर्थात ईश्वरी शक्तीवर विश्वास नाही. हेच त्याचे द्योतक आहे. असे असून, हे विद्वान उघडपणे आपणास 'नास्तिक' 'म्हणवून घेण्यास तयार नव्हते व नाहीत. पण भाई माधवराव बागल उघडपणे म्हणवितात, व तसा प्रचार करावा म्हणतात. या त्यांचा सत्यनिष्ठेबद्दल अंतःकरणपूर्वक समाजाने त्यांचे अभिनंदनच केले पाहिजे! 'धर्मा' संबंधानेसुद्धा भाई बागलांच्या विचाराप्रमाणेच सर्व विचारी विद्वानांचे विचार आहेत. नीतिमत्ता पाळावी पण धार्मिक आचार जानव्यांपासून शेंडीपर्यंत सर्वांचा त्याग करावा. जातिभेद मोडून टाकावेत हेच मत सर्व विद्वान व विचारी लोकाचे झालेले आहे. पण उघडपणे या सत्य गोष्टीचा प्रचार करण्यास ही विद्वान मंडळी तयार नाहीत. भाई बागल त्याचा 'उघड प्रचार करावा' असे सांगतात. याबद्दलही त्याना धन्यवाद दिले पाहिजेत.

पण या पुढे ते म्हणतात : "समतावृत्ति निर्माण होण्यास देवा धर्माची फार मोठी अडगळ आहे, राजकीय व आर्थिक समतेला तिने पायबंद घातलेला आहे." इ. इ. याचा बादरायण संबंध ते कसा काय लावतात ? सकृद्दर्शनी जरी हा बादरायण संबंध वाटला तरी ज्यास्त विचार केल्यास तो संबंध बादरायण नसून खरोखरीचा निकट संबंध आहे असेच प्रत्ययास येईल. सर्व मानव जातीचा देव एक स्वरूपाचा नाही. हेच देवाचे नास्तिकत्व सिद्ध करते. सूर्य, चंद्र जसे दिसतात व सर्वांचे ते एकच आहेत. तसा 'देव' दिसत तर नाहीच पण सर्व मानवजातीचा देव एक स्वरूपाचा नाही. व, त्याच्या प्राप्तीचेही मार्ग एक नाहीत. भाई बागल विशेषतः हिंदुधर्मासंबंधीच सांगतात 'धर्म' ही मानवात एकता उत्पन्न करण्यास फार मोठी अडगळ आहे. 'हिंदु' 'मुसलमान' हे तर भिन्न भिन्न आहेतच पण हिंदू-हिंदूतही ब्राम्हण, मराठे, लिंगायत, शीख, अस्पृश्य, शूद्र, चांडाळ इ. इ. ज्या भिन्न भिन्न जाती व पोट जाती झाल्या आहेत त्यास 'धर्मा' शिवाय दुसरे कोणचे कारण दाखविणार ? जो 'धर्म' 'देवा' साठी पत्करावा लागतो तो हिंदूचा देव तरी एकच एक कोठे आहे ? 'अग्नि', 'वरुण' तर गेलेच, पण 'शैव', 'वैष्णव', 'गाणपत्य,' 'देवीभक्त', 'दत्तभक्त' आणखी शिवाय 'साईबाबा' 'मेहेरबाबा' इ. इ. मानवी देवही पुष्कळ झालेले आहेत ! आमच्या 'देव' कल्पनेने समता नष्ट केली आहे ! व 'धर्म' कल्पनेने तर समाजाच्या चिंधड्या केल्या आहेत ! आणि ही दोन्हीही मूर्खपणाच्या कल्पनावर आधारलेली आहेत ! यासंबंधी मी आपल्या 'नव-तत्वज्ञान' या ग्रंथात काय लिहिले आहे ते पहाः

आम्हा भारतियात एक दोष ।
'दृश्या'पेक्षा अधिक आवड 'अदृश्य' ।
'व्यक्ता'पेक्षा "अव्यक्त" विशेष ।
अम्हा आवडे ॥ १५ ॥
'कल्पने'तचि सुख मानतो ।
'प्रत्यक्ष' समजावून न घेतो ।
'अप्रत्यक्षा'वर भलतेच विसंबतो ।
शब्दप्रामाण्या महत्व ॥ १६ ॥





'ईश्वर,' ब्रह्म, कल्पित ।
त्यांचे कर्तृत्वही कल्पित ।
'परलोक,' स्वर्ग पुण्य, पाप मोक्ष, कल्पित ।
कर्म फलभोग 'पुनर्जन्म' सर्व कल्पित ।
ऐशा कल्पनासाम्राजी बुडालो ॥ १७ ॥

या कल्पितांची संतति जारण मारण, उच्चाटन ।
बुवाबाजी, व योगसिद्धि मंत्र साधन ।
ऐश्या प्रकारे व्रतवैकल्याचे माजले रान ।
अणुमात्र सत्य नसे ॥ १८ ॥

–ही सोळाव्या शतकातील स्थिति आताही फारशी पालटली नाही. या विसाव्या शतकात विज्ञान शास्त्रे व यंत्रतंत्र शास्त्रांनी. विलक्षण प्रगति करून मानवाच्या सामाजिक, व राजकीय स्थितीत आमूलाग्र बदल केले असले तरी आमच्या भारतात अद्याप रामनामाच्या जपावर विश्वास ठेवणारे, व परजातीयाचा विटाळ मानणारे शेकडो लोक सापडतील. स्वधर्मातीलच अन्य जातीचा संसर्ग नको, म्हणणारेही काही कमी नाहीत. विज्ञानशास्त्रे तर्कशास्त्रे याचे ग्रंथ वाचण्यापेक्षा अद्याप 'ज्ञानेश्वरी', व भगवद्गीता' असल्या निवृत्तिपर ग्रंथांचाच भडिमार आमच्या समाजात लाखो प्रतिनिशी होत आहे! अर्थशून्य कृष्णमूर्तींची व्याख्याने ऐकण्यास व त्यातच समाधान मानणारे शेकडो लोक आमच्यात आहेत 'अणुशक्तीवरील' एखाद्या पुस्तकास गिऱ्हाईक मिळणे कठीण पण साईबाबांच्या लीलांचे चोपडे लाखो प्रतिनिशी आमच्या समाजात सहज खपते! यावरूनच आमच्या प्रतिगामितेचा अंदाज सहज होतो व म्हणूनच भाई बागल जे म्हणतात 'देवधर्मा'च्या कल्पना नाहीशा झाल्याशिवाय राजकीय व आर्थिक समता आमच्या समाजात येणार नाही हे खरेच वाटते. देवाधर्मापेक्षा आता आपण 'समाजा'वर ज्यास्त विश्वास ठेवला पाहिजे! 'देवा'कडून 'समाजा'कडे विचारक्रांती झाली पाहिजे, मानवप्राणी हा समाजजीवी प्राणी आहे. 'शरीर' आणि 'अवयव' याचा जसा संबंध तसाच 'व्यक्ति' आणि 'समाज' याचा संबंध आहे. व्यक्तीच्या आचरणाचा परिणाम समाजावर होतो व समाजाच्या समजुतींचा परिणाम व्यक्तीवर होतो. 'सत्य' 'अहिंसा' परापहार न करणे, इ. नैतिकतेच्या कल्पना हे दैवी गूण नसून वस्तुतः सामाजिक सद्‌गुण आहेत, समाजात व्यक्ती रहाते म्हणूनच या नैतिक सद्‌गुणाची अत्यंत आवश्यकता आहे. त्या देवाच्या आज्ञा म्हणून खोटे सांगून समाजाच्या अंगी हे नैतिक सद्‌गुण यावेत म्हणून ही योजना केली. देव–धर्माच्या द्वारे समाजात नैतिक सद्‌गुण यावेत म्हणून जो अनेक शतके प्रयोग करून पाहिला, तो बहुतेक फसल्या सारखाच आहे.

देव–धर्मामुळे निराधार कल्पनानांच फार वाव मिळाला. व कल्पित देव, कल्पित त्याची प्रसन्नता कल्पित वरदान अध्यात्माच्या कल्पना व वारकऱ्यांची अंधभक्ती. देवस्थाने व तदंगभूत भिक्षेकरी व देवकीर्तन करणारे लोक हिंदुस्थानाइतके अन्य देशात सांपडणे शक्य नाही.

ज्ञान दृष्टयाही या देव-धर्माच्या योगे प्रगति फारशी झाली नाही! हिंदु समाजाची धर्माने फार दिशाभूल केली आहे! वस्तुतः वैदिककाली 'धर्म', 'अर्थ', 'काम' व 'मोक्ष' असे चार पुरुषार्थ मानले जात होते. पण पौराणिक काली 'अर्थ' व 'काम' याची निंदा झाली व 'हे जग' हा 'संसार' सर्व क्षणभंगुर असून, तुच्छ समजून, परलोक साधणे जीव-शीव ऐक्य साधण्याचा प्रयत्न करणे, व मोक्ष मिळविणे याचाच कथा कीर्तनातून, पुराणातून सारखा उपदेश होत गेला. त्यामुळे स्वार्थ तर सुटला नाहीच पण देशकार्याकडे दुर्लक्ष झाले! आमचे ज्ञान देणारे ग्रंथ म्हणजे 'उपनिषदे', भगवद्‌गीता व ज्ञानेश्वरी. यांचेच चर्वितचर्वण ज्ञानी म्हणविणारे करीत गेले, व बहुजन वारकऱ्यास अंध देवभक्त करुन टाकले!

'धर्म' समाज सुव्यवस्थित ठेवण्यासाठी असला पाहिजे. 'चातुर्वर्ण्य' एके काळी आवश्यक वाटले असतील पण जातिशुद्धि, आहारशुद्धी याच्या अतिरिक्त कल्पनांमुळे वर्णाच्या जाती झाल्या व जातीच्या पोट जाती झाल्या व समाजात वैषम्य आले. सामाजिक व आर्थिक विषमता धर्मकल्पनेनेच आणली नाही का पुनर्जन्माची कल्पना करून. मानवतेला हरताळ फासला! 'माणसा'पेक्षा 'देव' श्रेष्ठ व इहलोकापेक्षा परलोक श्रेष्ठ व ती परलोक प्राप्तीही धर्ममंत्रानी ब्राह्मणद्वारेच होणारी असल्या कल्पनांनी समाजात सत्यापेक्षा असत्य

अनुक्रमणिका





व ढोंगाचार फार वाढले; जे **का रंजले गांजले । त्यास म्हणे जो आपुले " !** असे तुकारामाने सांगितले पण त्यानेच विठोबाचे स्तोम माजविले.

देवाच्या नैवेद्यापेक्षा भुकेल्या अन्न ।
देवाच्या देवळापेक्षा कंगाला सदन ।
देवाच्या वस्त्रापेक्षा नग्ना वस्त्रदान ।
हे आम्ही कधीच न अंगिकारले ॥

धर्माने व रूढीने आम्हास मानवता शिकविलीच नाही तात्पर्य–

ईश्वरश्रद्धेमाजी कर्तृत्वशून्यता ।
भारती पसरे आसिंधु सिंधु पर्यंता ।
जातिभेद नष्ट केली राष्ट्रीयता ।
धर्में राष्ट्रा गिळले ॥

–म्हणून आता समाजासच देव मानू या. समाजात समता व सुख वृद्धिंगत करणाऱ्या धर्माचे आता पालन करू या.

समाजात समता, व सर्वांना सारखे सुख व सुख-साधने समान सर्वांच्या वाट्यास आली पाहिजेत असा प्रयत्न प्रत्येकाने धार्मिक बुद्धीने करावा.

समता म्हणजे काय

'समते'संबंधी आपण हे लक्ष्यात ठेवले पाहिजे की समाजात सर्व माणसे सारख्या बुद्धिशक्तीची व शारीर शक्तीची नसतात. म्हणून समाजातील सर्व माणसे छापखान्यातून निघणाऱ्या पुस्तकासारखी सर्व सारखी असणे शक्य नाही. 'बुद्धि' व 'शारीर शक्ति'ही प्रत्येकात भिन्न असतातच पण शिवाय या जगात परिस्थिति भिन्नताही असते. तेव्हा भिन्न परिस्थिति-मुळेही समानता म्हणजे सर्व सारखे असणे शक्य नसते. शिवाय या जमाती परिस्थिती भिन्नतेप्रमाणेच प्रत्येक व्यक्तीच्या आयुष्यात निरनिराळे **'योगायोग'** व **'अपघातहि'** येतात. 'योगायोगाने सुख मिळते. अपघाताने दुःख प्राप्त होते. वस्तुतः हे आपोआप सहज येतात गंगेच्या प्रवाहात निर्माल्य टाकले म्हणजे त्यातील काही फुले नदीकाठच्या मलात जाऊन पडतात. काही फुले प्रवाहात वाहून नदीकाठच्या देवावर पडतात हे जसे सहज व विनाकारण होते तद्वतच व्यक्तीच्या आयुष्यात सुखाचे योगायोग व अपघाताची दुःखे येतात परंतु आमच्या धर्माने आम्हास यास कारण कल्पित मागील जन्माचे पापपुण्य जोडतो, अथवा ईश्वरभक्तीमुळे सुख आले असे सांगतो म्हणून समाजात समता याचा अर्थ सर्व सारखेच सुखी असले पाहिजेत. ज्या सुखसोई प्राईम मिनिस्ट-राला, त्याच सुखसोयी भंग्याना. असा 'समते'चा अर्थ घ्यावयाचा नाही. समाजात सर्व माणसे सारखी आहेत. म्हणजे प्रत्येकास डोके, दोन डोळे, दोन कान, नाक, दोन हात, दोन पाय हे आहेत. पण प्रत्येकाचे शरीर निराळ्या आकाराचे, स्वरूप निराळे आवाज निराळा, चालण्याची व बोलण्याची ढब निराळी. याप्रमाणे भिन्नताही आहेच व प्रत्येकाच्या बुद्धीप्रमाणे व शारीर शक्तीप्रमाणे त्यांच्या कर्तृत्वात भेद हे पडणारच. म्हणून समाजाची समता म्हणजे प्रत्येकाच्या कर्तृत्वाला सारखीच किंमत द्यावयाची असे नाही. पूर्वी आम्ही बुद्धी व, शारीर कर्तृत्वाला फारशी किंमत न देता तो कोणाच्या जातीचा व धर्माचा आहे, ते पाहून त्याला मान देत होतो.

पण आता जो मान मिळतो, तो वर्णदृष्ट्या मिळत नसून द्रव्यदृष्ट्या व सरकारी अधिकारदृष्ट्या मिळतो. तात्पर्य 'कर्तृत्वा'स मान पाहिजे. 'कर्तबगार' व 'आळशी, ऐदी' यात भेद राहिलाच पाहिजे 'समता' याचा याचा अर्थ 'कर्तबगार' व आळशी व ऐदी सारखेच सुखी असले पाहिजेत असा घ्यावयाचा नसतो.

"देवधर्माच्या कल्पना सोडल्याशिवाय राष्ट्रीय एकात्मता येणार नाही" हे बागलांचे म्हणणे खरेच आहे. पण राष्ट्रीय एकात्मतेस गैरसमज, सोडले पाहिजेत, व परमतसहिष्णुताही पाहिजे. 'पूर्वी ब्राह्मणांनी, ब्राह्मणे-तरास फार छळले' असा एक बागलाचा गैरसमज आहे तो त्यानी सोडला पाहिजे.

" हिंदु धर्मे महत्व दिले शुद्धतेवर ।
वर्णशुद्धि, जातिशुद्धि शुद्ध आहार ॥
समाजापेक्षा व्यक्तीचा उद्धार ।
श्रेष्ठ मानिला ॥ ४ ॥

हिंदूधर्माने समाज व देशोद्धारापेक्षा व्यक्तीच्या उद्धारा-सच म्हणजे अर्थशून्य मोक्षासच ज्यास्त महत्व दिले. 'जिवशिव ऐक्य' वगैरे कधीही कोणास प्रत्ययास आलेली अशी असंख्य वाक्ये आमच्या आध्यात्मिक वाङ्म-





यात आहेत ! आमच्या धर्माने ब्राह्मणासच वेदविद्येचा अधिकार दिला. आणि तो इतरानी सर्वमान्य केला. कारण वेदविद्येत द्रव्यप्राप्ती तर नव्हतीच पण दैनंदिन उपजीविकेचेही ते साधन नव्हते. इतरानी शेतकी करावी व द्रव्य मिळवावे. वैश्यांनी उदीम व्यापार करावा, द्रव्य साठवावे. क्षत्रियांनी लढाया करुन राज्ये मिळवावीत. पण ब्राह्मणाने वेदविद्या शिकून भिक्षा मागावी हे मिंधे जीवन ब्राह्मणानी पतकरिले. ही स्थिती कित्येक शतके होती अर्थात ब्राम्हणेतर लोक या वेदविद्येच्या नादी लागणे शक्यच नव्हते. ब्राम्हणानी त्याना वेद-विद्येपासून वंचित केले असे म्हणणे अत्यंत असत्य आहे, पुढे काही ब्राम्हणानी ब्राह्मणेतरांची लग्ने वेद मंत्राने करण्याचे नाकारले. हा मूर्खपणा त्याच्याकडून केवळ परंपरागत रूढीमुळे झाला. वेदमंत्राने ज्याचे विवाह होतात ती जोडपी सर्वच सुखी असतात असे नाही. व पौराणिक मंत्राने झालेले विवाह दुःखी असतात असेही नाही.

पौराणिक काल, व ऐतिहासिक या दोन्ही काळात साक्षरता फक्त ब्राह्मणात राहिली इतर वर्णाना त्याची आवश्यकताच भासली नाही. ज्याना भासली ते ब्राह्मणेतर लेखनवाचन शिकले, पुढे मुसलमानी राजवट आली, त्या वेळेस अर्थात परंपरागत शिक्षण असलेले ब्राम्हणच 'फारशी' 'उर्दू' शिकून सरकारी अधिकारी झाले. आणि इंग्रजी राज्यात तर शिकलेला ब्राम्हण त्यातून चितपावन ब्राह्मण इंग्रजी शिकून इंग्रजी राज्ययंत्रणेत व महत्वांच्या जागावर आला. त्याच्या हातात द्रव्य खेळू लागले, थोडे वैभवही आले हे पाहून ब्राह्मणेतराच थोडा मत्सर वाटू लागला ही स्थिती फक्त महाराष्ट्रातच नव्हे तर दक्षिणेत इतरत्रही झाली पुढे कुळकर्णी लीला-मृतात वर्णिल्याप्रमाणे काही ब्राह्मण निघाले. नाही असे नाही. पण ब्राह्मणांची निंदा त्यांच्या अपराधापेक्षा असूयेमुळे शतपटीने अधिक होत आहे. गतकालातील अपराधाकडे सर्वांनी सर्वांच्याच अपराधाकडे दुर्लक्ष केल्याशिवाय राष्ट्रीय एकात्मता येणार कशी, अस्तु

माझ्या ह्या लेखाचा मुख्य उद्देश हा आहे की फेब्रुअरी १९७० च्या नव-भारताच्या भाई बागलानी जे लिहिले आहे ते अगदीच बादरायण संबंधाचे नाही त्यांच्या लेखासंबंधी यशवंतरावांनीच नव्हे तर सर्व विचारी वाचकांनी विचार केला पाहिजे विचार जागृति करणारा तो लेख आहे.

अनुक्रमणिका

बौद्धागमार्थसंग्रहः

पाली व संस्कृत] [मूल्य रु. २०

संपादक : डॉ. पी. एल्. वैद्य एम्. ए., डी. लिट्. (पॅरिस)

अखिल भारतीय कीर्तीचे पंडित श्री. वैद्य यांनी पाली व संस्कृत अशा समग्र बौद्ध साहित्याचें मंथन करून बुद्धचरित्रासंबंधी व बुद्धाचे उपदेशपर संदर्भ यांत ग्रथित केले आहेत. या ग्रंथाच्या परिशीलनानें बौद्ध धर्माचें वा हीनयान व महायान या दोन्ही बौद्ध संप्रदायांचें सर्वांगीण दर्शन होईल. विद्वान व विद्यार्थी या दोघांना संग्राह्य असा हा संदर्भ ग्रंथ आहे. मूळ पाली व मूळ संस्कृत अशा बुद्धोक्तींचा हा संग्रह आहे.

याचा मराठी अनुवाद महाराष्ट्र राज्य, साहित्य व संस्कृति मंडळ लवकरच प्रसिद्ध करणार आहे.

बुद्धवंस, चरियापिटक, निदानकथा, ललितविस्तर, सुत्तनिपात, महावग्ग, चुल्लवग्ग, सुमंगलविलासिनी, महापरिनिब्बाण, समन्तपासादिका, दीर्घनिकाय, संयुत्तनिकाय, अंगुत्तरनिकाय, मज्झिमनिकाय, विसुद्धमग्ग, बोधिचर्यावतार, मिलिन्दपञ्ह, थेरगाथा, थेरीगाथा, मध्यमकशास्त्र, शालिस्तंबसूत्र, समाधिराजसूत्र, लङ्कावतारसूत्र, सद्धर्मपुण्डरीक या ग्रंथांतील बुद्धचरित्र, भिक्षुभिक्षुणीशिक्षण, धर्म, कीर्णक व संगीति अशा पांच विषयावरील संदर्भ यांत घेतले आहेत.

मिळण्याचे ठिकाण—

प्राज्ञ पाठशाळा मंडळ, वाई (सातारा)



अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका

